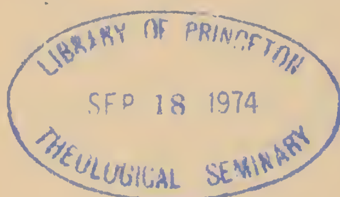
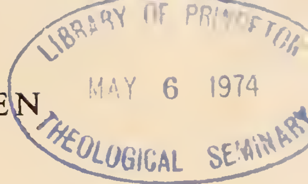


CATOLICISMO Y PROTESTANTISMO
COMO FORMAS DE EXISTENCIA

JOSE LUIS L. ARANGUREN



CATOLICISMO Y PROTESTANTISMO

COMO FORMAS DE EXISTENCIA

TERCERA EDICION



Revista de Occidente
Bárbara de Braganza, 12
Madrid

Primera edición: 1952
Segunda edición: 1957
Tercera edición: 1963

Depósito legal: M. 10.200.-1963 N.º Registro 512-57

Talleres Gráficos de Ediciones Castilla, S. A. — Maestro Alonso, 23. — MADRID

PALABRAS PRELIMINARES

UN libro se puede caracterizar por lo que es, pero también, más fácilmente, por lo que no es. Lo que éste sea ya se irá viendo al recorrer sus páginas. Lo que no es, lo que no pretende ser, me importa decirlo desde ahora mismo: ni una obra de teología ni una obra de investigación histórica. Es verdad que de teología se ocupan muchas de sus páginas. Pero temáticamente no estudia la Revelación ni el pensamiento sobre ella en sí mismo, sino en las deformaciones o, por lo menos, los escorzos originados por la perspectiva antropológica e histórica. Se trata, pues, de historia. Pero ésta sólo es estudiada en cuanto contribuye a esclarecer el presente religioso. Por ello casi todo el libro es, intencionalmente, precedente de su final, del mismo modo que el libro todo quisiéramos que fuese precedente de otro dedicado al catolicismo español.

En las páginas que siguen, junto a partes inéditas, se refunden, generalmente ampliándolos, diversos artículos o fragmentos de artículos ya publicados. La palabra "re-fundición" debe ser tomada en su acepción más literal, pues efectivamente se trata de reintegrarlos a una unidad anterior. Por esta vez el todo ha sido antes que las partes, aun cuando aparezca después que algunas de ellas. El lector tiene entre sus manos, bueno o malo, un auténtico libro, no una colección de ensayos.

NOTA A LA SEGUNDA EDICION

Agotada esta obra poco tiempo después de su aparición, he demorado su reedición, animado por el propósito de ampliarla y esclarecer a la vez algunos de sus extremos. Pero entregado hoy a otros quehaceres, me es imposible volver por ahora sobre este libro con la tranquilidad que exigiría una cabal revisión. Por ello, y atendiendo a reiteradas demandas, me limito a reimprimirlo, sin introducir en él ninguna modificación. Para mayor desarrollo y precisión de algunos puntos puede consultarse el libro, posterior a éste *El protestantismo y la moral.* El lector aplicado tal vez pueda, con él a la vista y con su buen sentido, llevar a cabo por sí mismo la tarea que no me es dado realizar a mí.

INTRODUCCION

EL TALANTE RELIGIOSO

Para una teoría del talante.

El hombre, cada hombre, se encuentra siempre en un estado de ánimo. Ahora bien: el estado de ánimo en que nos encontramos condiciona y colorea nuestro mundo de percepciones, pensamientos y sentimientos. ¡De qué distinta manera vemos las cosas que *están ahí* y que objetivamente no han sufrido ningún cambio perceptible, según que estemos tristes o alegres, según que nos sintamos jóvenes o viejos, aburridos o ilusionados! A veces, más aún, somos obturados para todo lo que no está en función de la disposición anímica en que nos hallamos, abriéndonos, en cambio, de par en par, para cuanto concuerda con ella. Nuestra cambiante luz interior ilumina unas veces ésta, otras aquélla cara del mundo; la realidad se nos aparece así como un reflejo del talante. Es una experiencia común por la que todos estamos continuamente pasando. La lectura de ciertas poesías románticas sólo puede hacerse, si de veras se quiere "comprenderlas", cuando se está de temple melancólico, absorto de los afanes de la realidad cotidiana, propicio a la nostalgia. Ni nos suena igual el bullicio de los niños cuando estamos de bueno o de mal talante. Hoy no estamos para oír Beethoven; sí para oír Bach. Mañana tal vez nada se acuerde con nuestra alma como Debussy. Y el mejor musicólogo, el mejor bibliotecario, serían los capaces de darnos la música o el libro que cada día, cada hora necesitamos. Pero la figuración o desfiguración de las cosas por el talante puede llegar mucho más lejos. Quien se halla poseído por el odio, por la envidia o por el resentimiento, transfiere al mundo exterior su propio estrago y niega la hermosura de los seres y la bondad de las acciones o se reconcome ante una alegría ajena, al sentir sobre sí la mirada de unos ojos puros.

Y, por el contrario, ya se sabe bien de la virtud transfiguradora del amor. El acongojado no es capaz de entender una sola palabra entre las dictadas por la serenidad, ni el escéptico uno solo de los actos practicados con fervor. Y al empavorecido, hasta la noche clara, serena y estrellada le acrecienta el terror.

Por eso cada ejercitación demanda, exige el talante adecuado. Para orar con fervor es menester excitarse una disposición devota del ánimo, como supieron muy bien, cada cual a su modo, San Ignacio y Pascal. Para luchar, un talante belicoso, y éste es el sentido profundo del refrán español "cuando uno no quiere, dos no riñen". Para la vida hiperactiva de nuestro tiempo, ese temple especial que significamos con el tópico de "dinamismo" y que, según leí no hace mucho tiempo en una crónica periodística neoyorquina, algunas gentes de aquella ciudad se provocan poniendo el despertador unos minutos más tarde de la hora a que deberían levantarse, con lo cual contraen ya, desde el principio de la jornada, un retraso que les obligará a vivir durante todo el día a marchas forzadas, sin punto de reposo.

Esta significación primordial de la disposición anímica ha sido ya muchas veces reconocida [1], aunque, en general, de manera imprecisa. Así, *poéticamente,* se ha dicho que "el paisaje es un estado de alma", y quiero detenerme en esta frase porque apunta muy derechamente a la correlación entre "descubrimiento del paisaje" y "sentimiento de la naturaleza". La naturaleza no necesita, ciertamente, para estar ahí de que nadie la mire. Pero el paisaje sí. El *paisaje* requiere un *paisajista,* es decir, alguien que le sienta primero, que después le vea y que, viéndole, le ordene, componga y preste ser significado. Para el hombre primitivo, casi igual que

[1] En España. Pedro Laín, en un breve artículo titulado "Harvey y Don Quijote" (*Vestigios*, pág. 376), ha inquirido la disposición o disposiciones de ánimo desde las que se descubre la verdad del mundo. Más ampliamente ha tratado el tema del sentimiento, del que se origina la actitud sapiente, en "Cajal y el problema del saber" (*Arbor*, núm. 72). Entre nosotros este tema del "estado de ánimo" ha sido poco estudiado, salvo por Emiliano Aguado, el cual lo ha hecho con tan monocorde intensidad que compensa la inadvertencia de otros. Aguado entiende —y practica— la literatura como pura proyección de un talante, como alumbramiento de esa experiencia inaccesible, por anterior, a todos los razonamientos; más aún: anterior a cualquier articulación, a cualquier forma. El análisis de sus *paisajes* —"montaña", "jardín", "aurora", "niebla", inobjetivadas simbolizaciones de una desnuda situación anímica en que se funden y disuelven— y de sus *personajes* —esperanzas de nada, enamoramientos de nadie, seres inciertos evanescentemente carentes de figura y carácter, simples perspectivas prerracionales sobre la vida—, análisis que algún día quisiera hacer, constituiría, sin duda, la mejor ilustración a la primera parte del presente capítulo.

para el animal, no puede haber paisaje porque no hay todavía *distancia.* Viven inmersos, sumidos en la naturaleza ; en tanto que el contemplador, el paisajista, ha de tener un pie y los ojos —sobre todo los ojos— fuera de ella. "El primer deber del paisajista es no formar parte del paisaje", ha escrito Eugenio d'Ors. "Fuera" del paisaje, pero no tanto que se vuelva de espaldas a él. Pues para el puro *humanista* tampoco existe ya paisaje : solamente hombres. A este propósito nada más aleccionador que el comienzo del diálogo platónico *Fedro.* Sócrates, de paseo con su joven amigo a orillas del Ilisos, está a punto de descubrir, si no el paisaje, por lo menos los principales elementos individualizados que componen el que tiene ante sus ojos : el gracioso arroyuelo con su agua fresquísima, el hermoso plátano que da sombra grata, la pradera de tierna hierba, la brisa ligera que, con su canto primaveral, hace coro a las primeras cigarras del año. Fedro, sorprendido por este insólito parar mientes del maestro en el paisaje, como si fuese —y en realidad así era— nuevo para él, observa : *—Diríase que eres un extranjero o que jamás saliste del contorno de la ciudad.* Este sencillo comentario desvaneció la posibilidad de que el descubrimiento del paisaje se hubiera adelantado veinte siglos ; Sócrates, recobrando su talante fundamental, replegándose de nuevo sobre su tema propio, el hombre, contestó : *Los campos y los árboles no me enseñan nada; en cambio, los hombres de la ciudad, sí.*

Petrarca pasa, desde Humboldt y Burckhardt, por el primer hombre que *ha visto* la naturaleza como paisaje. Pero la visión panorámica de éste, desde la cima del Mont Ventoux, le retrae, vueltos sus ojos hacia Italia, a dirigir, por una suerte de analogía o simbolización poética, una mirada panorámica sobre el conjunto de su vida pasada, con lo cual queda alumbrada una gran función poética del paisaje : la expresinista. Mediante ese gran libro de imágenes en que, por obra del poeta, se convierte la naturaleza, se logra expresar, o por lo menos sugerir, evocar, mentar el mundo que cada cual porta en sí.

Por eso, desde el simbolismo y aun antes, empiezan a escribirse poemas con títulos objetivos, paisajísticos, que en realidad no describen, no pintan nada ; sólo intentan comunicar el estado de ánimo en que se encontraba el poeta aquella tarde, en aquel jardín, en medio de la campiña o frente al mar. Luis Felipe Vivanco recordaba, en cierta ocasión, que Constable, refiriéndose a su cuadro "La bahía de Yarmouth", en el que sólo hay pintada "la soledad del cielo, mar y tierra juntos, en una tarde con amagos de

tormenta", cita el verso de Wordsworth *this sea in anger, and that dismal shore,* y añade que allí pereció su hermano en un naufragio. Pues el mar, sin necesidad de poner anécdotas en él, puede expresar, efectivamente, eso y también, como escribe Georg Schaeffner [2], lo sublime, o la soledad, o el silencio, o el ensimismamiento, o el ensueño y tantas otras cosas más. Y, por otra parte, como en seguida habremos de ver, unas veces es el estado de ánimo previo el que descubre en ese mar furor o serenidad ; pero otras es una situación la que suscita el correspondiente estado de ánimo, y todavía puede ocurrir —Schaeffner cita el ejemplo de "Día de Otoño", de Rilke— que la tristeza otoñal surja a la vez en la naturaleza y en mí, y descubra yo la soledad esencial que ya nunca tendrá morada a que acogerse, yendo y viniendo, intranquilo, por las alamedas y en tanto que maduran los últimos frutos y las hojas caen. Y, en fin, ahora mismo tengo ante mis ojos dos poemas inéditos de un querido amigo ; se titulan "Anochecer" y "Las horas muertas", y expresan sencillamente el acorde de una hora del mundo y un estado del alma.

Cada estado de ánimo nos defiere un aspecto de la realidad, hasta el punto de que lo que en el habla usual se llama "la experiencia de la vida", no consiste en otra cosa sino en la articulación jerarquizada de los estados de ánimo por que se ha pasado, en haberla ido viviendo a través de todas las situaciones existenciales, a través de todas las edades, coloreada por las diversas vivencias correspondientes al niño, al adolescente, al joven, al hombre maduro, al viejo : la pura sed de saber, "mentalidad científica" casi del niño aplicado ; la turbación tejida de oscuros presentimientos, tanteos del misterio y llamas de esperanza y amor, del adolescente ; el afán de emanciparse y la fiebre de proyectos y aventuras, propios del joven ; las pruebas de desengaños y dificultades, las tentaciones a la desesperación y a calumniar la vida, por las que ha de atravesar el hombre maduro antes de alcanzar la alta recompensa de la cordura, y la existencia no desmemoriada, sino, al revés, puramente memoriada, vuelta al pasado, al origen, que es también el fin del anciano... Hay unos versos de Ana de Noailles en que se dice bien el contraste entre la apertura a las cosas, curiosa, de ojos bien abiertos, característica del talante infantil y la cerrazón al mundo exterior del muchacho en quien, por

[2] Cfr. *Claude Debussy und das Poetische.*

primera vez, ha hecho presa el amor. Aconseja a los niños, y dice así:

Enfants, regardez bien toutes les plaines rondes,
La capucine avec ses abeilles autour,
Regardez bien l'étang, les champs, avant l'amour,
Car après l'on ne voit plus jamais rien au monde.

Cada estado de ánimo nos descubre, pues, una cara de la realidad. Pero es ineludible dejar planteado desde ahora otro problema que, resuelto, conjuraría graves peligros: el de una posible *jeraquía gnoseológica de estados de ánimo.* ¿Cuál es la disposición anímica en que debe el hombre encontrarse para que se le descubra la verdad? La respuesta griega es bien conocida. El estado de ánimo con que se inicia la *teoría* es la admiración. Para aludir al estado subsiguiente —y también, en cierto modo, anterior— disponían los antiguos de diversos vocablos dotados, además, de bellas y reveladoras conexiones de sentido: el *studium,* que, antes que "estudio", significa "afición", "inclinación" y casi "amor"; el estado de ocio (*otium*), vivido de modo positivo; la palabra griega equivalente, la *skholé,* que es, primero, ocio; después, la ocupación propia del hombre ocioso, es decir, el estudio y, en fin, "escuela" (filosófica). Y la *euthymía* y *athambía* de Demócrito, la disposición del ánimo bien templado, tranquilo, libre de temor y personificación, por otra parte, de la Confianza y la Alegría.

Sin embargo, Heidegger ha preferido, para señalar al "temple teorético", la *raistone* y la *diagogé* a que se refiere Aristóteles al principio de la Metafísica [3]. Mas, ¿por qué elegir ese pasaje aristotélico, que no puede considerarse especialmente calificado? La respuesta no es demasiado difícil: porque permite, más holgadamente que ningún otro, interpretarlo introduciendo en él, un tanto subrepticiamente, los supuestos de la propia filosofía. La *raistone,* vida fácil y segura, aparece, a los ojos de un pensador de "época de crisis", al juicio de un filósofo de la existencia, difícil, insegura y amenazada, como naturalmente "irreal" y más "boba" que verdadera. Y con la *diagogé,* traducible por "diversión" (en un sentido peyorativo no muy alejado del pascaliano), el juego de prestidigitación resulta todavía más fácil: es el "pasar el rato", el frívolo "entretenerse" de quien, merced a una situación privilegiada

[3] Vide *Met.*, A., 2, 982 b, 22, y *Sein und Zeit*, pág. 138 (pág. 160 de la edición española).

y, para decirlo todo, inauténtica y "falsa" en la vida, no tiene nada de qué "preocuparse", nada "que hacer".

Salgamos ahora al paso de la posible objeción sobre la hermética incomunicabilidad en que nos encerraría nuestro talante. Una cosa es que, por ejemplo, con secas razones no se pueda serenar al angustiado o consolar al triste, y otra, muy distinta, que no se puede obrar sobre el ánimo, modificando su estado. Por de pronto, no se puede desconocer el condicionamiento fisiológico, biológico del talante, que se patentiza en los vocablos mismos. Así, se habla del *temperamento,* del *temple,* del buen o mal *humor.* Pero el *aequale temperamentum,* el estado de ánimo sereno y equilibrado, resultaba, según los antiguos, de una mezcla o *crasis* bien dosificada de los distintos humores, mezcla de fórmula individual, de dónde la palabra *idiosincrasia,* y, según los modernos, del equilibrado funcionamiento de las glándulas endocrinas. Todo el mundo sabe por experiencia hasta qué punto nuestra disposición anímica depende del estado de salud en que nos encontramos, del cansacio, de la irritación o sedación de nuestros nervios, etcétera. La interacción psíquico-corporal es constante e íntima. Toda actividad espiritual se alza sobre una base fisiológica que, naturalmente, se puede modificar terapéuticamente. En Weimar se conservaba hasta hace poco tiempo un caballo de balancín en el que el viejo Goethe montaba cuando quería revivir el estado de ánimo desde el que había compuesto, muchos años atrás, la poesía heroico-romántica de galopantes cabalgadas. Y, por otra parte, el correlato fisiológico de talantes filosóficos, hoy tan en boga, como la "angustia" de Heidegger (palabra que, como se sabe, procede del *angor,* ahogo o sofoco por inflamación de la garganta) o, todavía más, de la "náusea" de Sartre, es evidente.

Pero aquí nos interesan, mucho más que la médica, otras vías de penetración y modificación del talante. Decíamos al principio que sólo "lee" de verdad un poema romántico el que se encuentra *ya* en el estado anímico adecuado. Pero el buen poema, el buen libro, la buena música son, justamente, los capaces de suscitar en el hombre dotado de sensibilidad que los lee o escucha la disposición psíquica correspondiente, amor, nostalgia, desesperanza, paciente aceptación de la vida tal cual es, con sus luces y sus sombras o incluso, simplemente, una blanca serenidad parnasiana. Y es en esta participación en el estado de ánimo ajeno en lo que consiste la comunicación espiritual, la "simpatía", el entendimiento profundo entre los hombres. Comenzamos a leer un libro y, desde

el principio, entendemos conceptualmente lo que en él se dice. Y, sin embargo, en sentido profundo, no hay todavía comprensión. Sólo cuando llevamos muchas páginas, medio libro leído, "entramos" de verdad en él. Y por eso nos ocurre tantas veces que únicamente después de terminado el libro es cuando estamos en situación de comprender su prólogo o, acaso, toda su primera parte. Y por eso una primera audición musical es siempre insuficiente. E igual acontece con el paisaje. Cada paisaje, recordábamos, es un estado del alma. Por eso no se llega a "ver" de veras un paisaje nuevo, en tanto que no se ha dejado uno invadir, llenar los ojos, embargar de él. Lo cual requiere tiempo. La prisa invalida libros y paisajes. Un libro leído apresuradamente no llega a impregnar nuestra alma, a mudar el talante cotidiano y trivial en que nos encontrábamos cuando le tomamos en nuestras manos. El alma, cada alma, tiene su tiempo, y ha de tomarse el que le es menester. Un paisaje ante el que pasamos en un medio de locomoción demasiado rápido es como si no le hubiésemos visto. Por ello el insustituible modo poético de viaje es la jornada a pie: *Musa pedestris,* como se ha dicho.

La poesía es, pues, uno de los modos de obrar sobre el estado de ánimo. Y así, Heidegger ha podido escribir [4] que el "para-qué", el sentido del habla poética consiste en la comunicación de las posibilidades existenciales de la *Befindlichkeit,* es decir, del temple fundamental.

Pero la *poesía* o la *música* no son los únicos modos espirituales de suscitar o trasuntar un estado anímico. Junto a ellos se cuentan también la *retórica,* la *filosofía* y la *religión.*

La retórica aventaja a la dialéctica [5] disputante y ergotista en que no se limita a hablar a la razón discursiva, sino que se dirige, como la poesía, al hombre entero. Pero es una poesía "fijada", lexicalizada, "escolástica", enteramente municionada, pura mecanización de la técnica poética, repertorio de fórmulas bien comprobadas. Y además es interesada. Pues la poesía auténtica sólo quiere ser comunicación, voz, canto —"una inspiración por nada. Un soplo de Dios. Un viento", dice el último verso de uno de los *Sonetos a Orfeo*—, y, como ha escrito Bertram, "opera tanto más sobre la vida cuanto menos *quiere* operar". Por el contrario, la retórica es *técnica psíquica* para producir el talante buscado, para influir so-

[4] *Sein und Zeit,* pág. 162 (pág. 188 de la traducción española).

[5] Sobre la polémica entre la retórica y la filosofía a través de Isócrates y Platón, véase *Paideia,* de Jaeger.

bre el oyente y conmoverle, dirigiéndole al fin previsto por el retor. El orador es un manipulador de almas, un hombre ducho en la doma de las emociones: sabe respetarlas y conducirlas a voluntad [6]. Tomemos como ejemplo la cura de almas. En sí misma consiste en un ímpetu religioso de caridad, en un amor de perfección y salvación del prójimo. Pero, naturalmente, el sacerdote experimentado que no tenga bien arraigado, el sentimiento de que cada conversión es un puro milagro de Cristo, se fía de una larga práctica —una larga rutina— de los medios más persuasivos, más acreditados, más "psicológicos", para convertir. Y así, doblemente lastrado por el peso de una "poesía" altisonante y desvitalizada y el latiguillo pragmático de efectos demostrados, surge el género, muchas veces seudoliterario, de la "oración sagrada". Claro que un mínimum de retórica —estilo, arte— es imprescindible. Y, por otra parte, ocurre a veces que aquella metáfora, por ejemplo, que para quien la emplea es *ya* retórica, para ciertas almas ingenuas que la escuchan por primera vez es *todavía* poesía. Pues el tránsito de una a otra es, en ocasiones, sobremanera sutil.

Con la filosofía, con la buena filosofía, acontece lo que antes se dijo respecto de la poesía: que reposa sobre un talante determinado y, a la vez, termina suscitándolo. Hay aquí una suerte de "correlación funcional", algo así como aquella "casualidad recíproca" de que hablaron algunos escolásticos. Para comprender verdaderamente a Platón se requiere un sentimiento idealista de la vida; pero al que frecuente su lectura y se deje traspasar por ella, terminará despertándosele.

Por ello la *escolástica* católica no puede ser rectamente comprendida, sino dentro de un mundo espiritual en que, además y por encima, hay religión, ascética y mística. El P. Hellín, polemizando con la filosofía de la existencia, escribía, hace algún tiempo, en la revista *Pensamiento* [7]: "¿Se echa de menos en la filosofía escolástica la descripción de la contingencia humana y su nativa y perfecta nihilidad? Mas esta parte la ha cultivado la escolástica no precisamente en *libros de filosofía,* pero sí en *libros de ascética.*" Es un error desgajar la escolástica de la ascética y de la mística para convertirla en mera dialéctica. Pues, según veíamos más arriba, nuestro talante determina nuestra visión, nuestra intelección. De ahí la insuficiencia constitucional de la dialéctica a palo

[6] Véase la rápida, pero profunda indicación de Heidegger, en *op. cit.*, páginas 138-39 (págs. 160-1 de la traducción española).
[7] Núm. 12, págs. 475-6.

seco para convencer vitalmente, para persuadir al adversario que se encuentra en un estado de ánimo —desesperado, por ejemplo, u obseso o escéptico— radicalmente distinto del nuestro. La fuerza del silogismo y de los modos silogísticos es meramente externa y deja intocadas las porciones entrañables de nuestro ser. En realidad, frente a la *dialéctica* valdrá siempre el reproche *retórico,* el de Cicerón en *De finibus* : "La dialéctica —dice— os pincha, como con dardos, con interrogacioncillas puntiagudas ; pero los mismos que responden "sí" no han experimentado ninguna conmoción de ánimo y se van como habían venido." Y añade : "El dialecta estoico, lejos de inflamar a sus oyentes, apaga el fuego de quien acude a él" [8]. (Cicerón, claro está, no podía prever la estupenda retórica de que, años después, usaría el estoico Séneca.)

El defecto de una *escolástica separada* sería, pues, el mismo de la dialéctica : pretender convencer en frío, sin advertir que cada estilo de discurso reposa sobre un talante determinado, y reducir así la filosofía a una forma secamente *lógica* de pensamiento. El filósofo, antes que nada, está puesto en el estado de ánimo que según su concepción explícita o subyacente, estima privilegiado para, desde él, proceder a filosofar. He aquí la justificación, incluso desde una posición no creyente, del proceder que consiste en prolongar el estudio con la oración y el de la sabia liturgia de las "misas del Espíritu Santo". Y una vez conseguido para sí ese *buen talante,* el filósofo, que es también maestro e investiga para los demás, debe asumir todos los viáticos con cuyo socorro pueda despertar en el discípulo, oyente o lector, el talante necesario para penetrar en el ser metafísico. Fichte —para quien, desmedido en todo, "la filosofía que se elige depende de la clase de hombre que se es", y se es idealista o materialista según se tenga espíritu de libertad o falta de dignidad, ímpetu y valentía o cobardía y pereza— comparaba, muy atinadamente, la persuasión filosófica a la persuasión poética, y afirmaba que la adhesión a las verdades depende de la actitud de ánimo y de la adhesión del corazón. Permítaseme transcribir, en el mismo sentido, el pasaje siguiente de Eugenio d'Ors :

> "En el trabajo filosófico las demostraciones no se producen jamás por acumulación mecánica de elementos de determinación lógica, como, por acumulación de peso, la inclinación de una balanza, sino por suscitación simpática de fuerzas interiores decisivas ; de la misma ma-

[8] Libro Cuarto, III, 7.

> nera que, después de una tarea activa de consejos y recomendaciones, se produce la resolución moral del varón justo; y nunca de fuera adentro, por imposición, sino de dentro afuera, por creación y proyección del propio espíritu de cada uno; y nunca en momento del tiempo precisable, sino por trabajo sucesivo, indeterminable tal vez; nunca por "convicción", siempre por "persuasión" [9].

Pero en la actualidad se ha caído en el extremo opuesto a la dialéctica antigua, y de descuidar el punto de la *metánoia filosófica,* de la previa *conversión de ánimo,* se ha pasado a concebir la filosofía como provocación de un talante trágico, como arte de hacer "temer y temblar", como angustia y desesperación. En esto consiste, no diré yo que el "existencialismo", pero sí su retórica.

¿Qué hay de justo en este cambio radical de actitud, en este viraje en redondo del pensamiento contemporáneo? La filosofía, como la poesía y, en general, todos los modos de comportamiento humano, se aleja del *sistema preconstruido* para acercarse a la *vida* tal como en verdad y cada día es. Pero la vida es alegría y tristeza, paciencia e impaciencia, sosiego y prisa, inevidencia y fe, tedio y diversión, amor y odio, desesperación y esperanza, angustia y confianza, paz y desgarramiento interior. El que de veras quiere conocer la realidad, debe verla a través de todos los colores, a todas sus luces, a la del sol, en la penumbra y hasta en la oscuridad. No hay, pues, un *único* estado de ánimo apto para el conocimiento. Pero hay, sí, una jerarquía de estados de ánimo y, en lo alto de ella, están —*buen talante*— la esperanza, la confianza, la fe, la paz. Ahora bien, tales disposiciones anímicas requieren, para prevalecer en un mundo como éste, miserable, roto, caído, amargo, cruel, mortal, un fundamento *supramundano,* religioso. Requieren el apoyo de un Dios revelado e infinitamente misericordioso, en una tradición infalible, en una Iglesia, cuya Cabeza es Cristo, que nos conduzca de la mano, como a niños, a la salvación; y que este sentimiento de apoyo tenga un fundamento racional suficiente, dé al *talante* estabilidad, firmeza de *actitud.*

Hasta ahora, habíamos venido valiéndonos exclusivamente de las expresiones "estado de ánimo" o "talante". En el párrafo último acaba de aparecer la palabra "actitud", junto a la que cabría poner otras, tales como "sentido de la vida", "estilo de vida". Pero estas expresiones, ¿son sinónimas de las primeras? No. Debemos distinguir cuidadosamente, de un lado, el talante, estado de ánimo o

[9] Cfr. *Una primera lección de filosofía.*

sentimiento de la vida ; del otro, la actitud, el estilo o el sentido de la vida.

El sentimiento, estado de ánimo o talante es una disposición espontánea, pre-racional —próxima a la pura *sensibilidad* de la terminología escolástica—, un *encontrarse,* sin saber por qué, triste o alegre, confiado o desesperanzado, angustiado o tranquilo en medio del mundo. El hombre adánico o en situación de crisis, sin techo ni hogar espiritual, es el más propicio a entregarse a sus puros estados de ánimo. Por el contrario, el apoyo en una tradición, la seguridad, el descanso en una fe racionalmente justificada, la posesión de una firme concepción de la vida, convierten el "talante" en "actitud", dan "sentido" a la vida, le prestan "estilo". La actitud es, pues, un talante no ya desnudo, sino informado y ordenado, penetrado de logos. Esta distinción, establecida por O. F. Bollnow [10] es fundamental, según iremos viendo, para distinguir el luteranismo del calvinismo ; también para comprender las diferencias entre el catolicismo tradicional y una buena parte del catolicismo actual.

Al lado de esta distinción entre talante y actitud, y en ocasiones entrelazándose con ella, hay que distinguir, por su diferencia de arraigo, el estado de ánimo profundo y fundamental, aquel en que *consistimos,* el que determina nuestro carácter, nuestro modo de ser, de este o el otro cambiante humor que nos poseerá algunas horas como consecuencia de un disgusto o una mala noticia, acaso, simplemente, por pura nostalgia de vivir una tarde lluviosa, y que se disipará luego sin dejar huella. No es lo mismo, evidentemente, *ser* alegre que *estar* alegre, ni llorar que vivir hundido en la aflicción. Emiliano Aguado lo ha dicho, bella y un poco rilkianamente :

> "He aquí a nuestros contemporáneos presos de lo más particular, lo más concreto, lo más intransferible y que, sin embargo, no es al propio tiempo lo más personal : sus estados de ánimo. Cada cual tiene su alegría y su tristeza, pero hay que bregar mucho hasta dar con ellas ; no es mía esa tristeza que viene de cuando en cuando al ánimo, ni esa alegría que me sorprende como una detonación del timbre del teléfono. Esos temples de ánimo que van y vienen como hojas

[10] *Das Wesen der Stimmungen*, págs. 124 y sigs. Claro está que un *talante puro* es humanamente imposible porque el hombre es, constitutivamente, sensibilidad y razón. Pero pueden predominar la una o la otra. Lutero es un extremado ejemplo, como veremos, del hombre arrastrado por su talante; Calvino, al revés, encarna una forma de vida rígida, conceptualmente envarada, con muy escaso juego para la sensibilidad. El término medio, de interpretación y equilibrio de estado de ánimo y razón, es el de cualquier católico normal.

secas arrebatadas por los vientos del otoño, no traen nada nuestro y se llevan en cambio, del tiempo que nos pertenece, ese tumulto de posibilidades que comporta cada instante" [11].

Fue Max Scheler quien más cuidado puso en separar las distintas capas de sentimientos humanos. Los más exteriores —decía— son el dolor y el placer, correspondientes a los valores de lo agradable y lo desagradable. Los sentimientos vitales, el bienestar, la plenitud de vida o su decrecimiento, la enfermedad como estado (dolencia), la atrabilis, etc., se hallan en la capa siguiente. Por debajo de ésta se encuentran los sentimientos espirituales, y todavía más hondos, los religiosos, la beatitud y la desesperación, la piedad y la impiedad, la fe y el descreimiento. Es, pues, posible que una misma persona se encuentre superficialmente colérica, o doliente, o malhumorada, y viviendo, sin embargo, en lo profundo de su alma, la paz de Dios. Tal los mártires que, como decía San Agustín, son, están siendo, durante el martirio, desgraciados, pero de un modo feliz. Y también viceversa ; sabido es cuán frecuentemente suelen ir emparejados el goce erótico y la desesperación.

Hay, pues, y por de pronto, una jerarquía de estados de ánimo que se deja reducir a la *autenticidad* y la *profundidad;* mi temple anímico fundamental, aquel *desde* el que vivo y *del* que vivo —o me desvivo— es el que, por bajo de los pasajeros humores, importa y decide.

Talante religioso.

Ese temple último radical, desde el que se vive, es siempre religioso (positiva o negativamente ; en este segundo caso será i-religioso). Mas el talante religioso, ¿en qué relación de determinación o condicionamiento se halla con la religión que en realidad se profesa?

Gratia naturam non tollit, sed perficit. La gracia edifica *sobre* la naturaleza. Sí. Pero también es verdad que la gracia edifica *la* naturaleza. El "hombre nuevo" de San Pablo es también, por obra de la conversión, *nuevo* en su ser natural, en su disposición anímica, en su actitud vital. El hábito o vivencia continuada de cualquier religión —y mucho más si es la religión del verdadero Dios—, al dar al alma una idea de la vida, un *ethos* y un ideal nuevos, la transforman, a veces hasta de raíz, poniéndola en conformidad con ellos.

[11] Prólogo del *Libro de los Salmos*, inédito.

Aunque con exageración, no en vano se ha dicho que "el hábito es una segunda naturaleza"; cuanto más, el hábito religioso. Quien cree en un Dios colérico, arbitrario y terrible acaba haciéndose pusilánime y aterrado, o bien estoicamente desesperado. Quien confía en un Dios bondadoso, equitativo y amante, se torna sereno y alegre o termina convirtiéndose en perezoso y temerariamente seguro de su salvación.

Y, asimismo, viceversa. Cada cual busca la religión que mejor se acomoda a su habitual disposición de ánimo, al modo como siente y entiende la existencia; propende a abrazar la fe que más conviene a su modo psíquico de ser. Y aun cuando, como es usual, se mantenga en la recibida, vivirá ésta de acuerdo con su personal idiosincrasia. Vivirá, no *la* religión, sino *su* religión.

Pero, tanto en uno como en otro caso, bien sea la religión la que haga al hombre, o éste el que elija o recorte a su medida a aquélla, el resultado viene a ser el mismo: que las religiones se distinguen entre sí, ante todo objetivamente, claro está; pero también, del lado subjetivo, por la estructura psíquico-estructural normal y habitual impresa en los adeptos de cada una de ellas. El hecho de vivir en un mundo espiritual religioso o irreligioso, católico o protestante, es mucho más decisivo, para la conformación antropológica del individuo, que sus especiales características psíquicas. Traigamos aquí estas palabras de Ortega:

> "Imaginen ustedes dos individuos de carácter opuesto, uno muy alegre, otro muy triste, pero ambos viviendo en un mundo donde Dios existe... Al pronto tendremos que atribuir gran importancia a esa diferencia de caracteres en la configuración de ambas vidas. Mas si luego comparamos a uno de esos hombres, por ejemplo, al alegre, con otro tan alegre como él, pero que vive en un mundo distinto, en un mundo donde no hay Dios... caemos en la cuenta de que, a pesar de gozar ambos del mismo carácter, sus vidas se diferencian mucho más que la de aquella otra pareja, distinta de carácter, pero sumergida en el mismo mundo" [12].

Tertuliano habló del *anima naturaliter christiana*; pero pensaba, más que en la estructura anímica, en la posesión de una sana religión natural. Nosotros distinguimos aquí las almas que viven en el mundo del Dios católico —del Dios universal— y las que se mueven en el ámbito del protestantismo, con todos los cambios que esa deformación religiosa había de producir en ellos, y esto con

[12] *Obras completas*, tomo V, pág. 27.

independencia de que se siga profesando formalmente o no, ésta o aquélla religión, pues también el católico o el protestante que han perdido la religiosidad pueden seguir siéndolo *naturaliter* con tal que conserven, como ocurre las más de las veces, la correspondiente disposición antropológica. Si todo a-teísmo es un "reniego", una voluntad de "desligación" de Dios, siempre se manifestará en él, como reverso que es de una actitud positiva, el Dios que se niega, la especie de vínculo que se intenta romper. Así, pueden discernirse bien el ateísmo católico y el ateísmo protestante y, todavía más fácilmente, las formas de irreligiosidad que, sin llegar a la negación suprema, constituyen modos deficientes de religión. Así, por vía de ilustración, consideraremos más adelante a Stefan George y André Gide como ejemplos, respectivamente, del católico y el protestante sin fe. Y en este sentido es importante —y más todavía por el gravísimo problema que para nosotros, católicos de verdad, con fe, envuelve, que es el de la frecuente reducción moderna del catolicismo a mera "cultura" y *cultura animi*— el pasaje siguiente del pensador francés Cournot :

> "Observad bien que cuando hablamos de católicos y de protestantes no tenemos exclusivamente presentes a los católicos como Bossuet o como Chateaubriand, ni protestantes como d'Auvigné o como Mme. de Stael. Los escépticos, los licenciosos, los demoledores de creencias conservan, hasta en sus descarríos y en sus impiedades, señales de su origen y de su educación primera, el tono de la sociedad a que pertenecen. Voltaire es, sin duda, un pésimo católico, y Rousseau es muy reprochable en su confesión de fe calvinista, aun cuando quiere comulgar de manos de su pastor ; pero Rousseau ha conservado el sello ginebrino, calvinista, y Voltaire es de esas familias de espíritus libertinos y burlones que tienen sus antepasados en la Edad Media católica, contra quienes la Reforma se ha hecho y que se perpetúan en los países católicos, como el carnaval en la Venecia de los Duces, como los epigramas y las canciones bajo el régimen de las cartas selladas, justamente porque la oposición y la crítica serias son atadas allí más de corto. En este sentido es permitido relacionar las formas de religión y las formas de irreligión que las acompañan en realidad, y que derivan de aquéllas por una reacción inevitable" [13].

Es casi innecesario puntualizar que todo esto no significa en modo alguno una insensata pretensión de poner barreras a la invasión de la gracia. Sé muy bien que ningún temple de alma es, como

[13] *Consideraciones sobre la marcha de las ideas y de los acontecimientos en los tiempos modernos*, libro II, cap. V.

tal, católico, porque lo católico es siempre sobrenatural. Por otra parte, la historia de los santos patentiza que Cristo puede santificar cualquier talante, aun el que se dijera más predispuesto en contrario. Pero ¿no estarán unas almas, por razón de su estructura misma, mejor dispuestas que otras? Concretamente, los hombres que profesan la religión católica, ¿no tenderán, por el hecho mismo de esta vivencia común de la gracia, y aun el de otras no estrictamente sobrenaturales, pero inseparables de la concepción católica de la vida, a asemejarse también antropológicamente en ciertos rasgos espirituales y anímicos? Para mí hay gentes que, generalmente por emigración a un mundo espiritual heterodoxo, no sólo han perdido la fe católica, sino que han llegado a deformar su alma, dando pábulo a un "talante" o "humor", a una "tesitura" o "idiosincrasia" reñidos con el sentimiento católico de la vida; dando por supuesto que estas palabras "talante", "humor", "tesitura", "idiosincrasia", se emplean aquí, como con frecuencia ocurre en el habla vulgar, traspuestas del orden fisiológico al antropológico, es decir, al campo de esa *Psychologie der Stimmungen* cuya constitución ha sido reclamada por Heidegger [14] y que, desde luego, como ya dijimos, se admite la posibilidad de una corrección, fomento o represión de ese fondo antropológico, ante todo por operación religiosa, sobrenatural, pero también, en cierta medida, por operación poética o retórica, por acción cultural, tradicional, social, pedagógica, etc.

Pero también puede ocurrir que hombres de una disposición antropológica reacia a nuestra religión se vean asistidos, frente a ella, por la fe más robusta y la plenitud de la gracia. Pues la esencia del hombre, más todavía que en su "naturaleza", en lo que "tiene", consiste en su "vocación", y, como alguien ha dicho, "somos nuestra fe". Hay personas, es verdad, tan adecuadamente dotadas, que su "naturaleza" tiene "propensión" al destino religioso que les ha sido señalado, a su predestinación. Aquí la gracia no hace más que edificar sobre la naturaleza y perfeccionarla, pues encuentra ya un alma idónea, cortada a la medida para vivir, sin contradicciones interiores, la totalidad del catolicismo. En otros, por el contrario, se da una "disconformidad" de la naturaleza a la gracia, y entonces la paz espiritual sólo puede alcanzarse por transformación de la naturaleza. Ahora la gracia no se limita a "edificar-sobre" ella, sino que la re-edifica casi de nueva planta, la convierte a sí, la da una

[14] *Sein und Zeit*, sección primera, cap. V, § 29.

nueva disposición anímica. Y en este caso, junto a la conversión propiamente dicha, la "conversión sobrenatural", podemos tal vez hablar, por analogía, de una "conversión natural", de una adaptación del temple del alma al "requerimiento" de la religión. Pero hay hombres cuya naturaleza se resiste hasta el fin a ser transformada por la gracia. Son aquellos que encuentran en sí mismos su peor enemigo, el casi irreductible adversario de su vocación. ¿No será ésta, acaso, una entre las interpretaciones lícitas de las tentaciones habituales, de aquellas dificultades permanentes con que tropiezan ciertas almas para el logro de su perfección? ¿Y no será precisamente la "condena" que pesa sobre los hombres de nuestro tiempo —sobre una buena parte de ellos, al menos— el tener que ser católicos *dentro* de una *situación* que podríamos llamar de protestantismo secularizado, la situación efectiva del mundo actual?

Dejemos por ahora la contestación a esta grave pregunta —que será el tema central de la última parte del presente libro— y reanudemos el hilo de nuestras anteriores reflexiones. Verdaderamente, la religión que se cree y vive, aquella en la que se crece, madura y muere, conforma al hombre con más fuerza que cualquiera otra condición, que ninguna otra influencia. Según como sea nuestro Dios así seremos nosotros. Nada es comparable a esta configuración religiosa del modo personal de ser. Subjetivamente, se comprende muy bien. Es que el hombre, antes que ninguna otra cosa, es religioso (o i-religioso, es igual), se siente criatura desvalida, traspasada de veneración por los prodigios del mundo y por Aquel que a través de ellos se revela, pero sólo a medias, sin salir del misterio, encubierto en él.

Visto el problema en su vertiente objetiva, debe esclarecerse, ante todo, cuál sea el puesto de la religión entre las diversas manifestaciones del espíritu. Si fuera permitida —que no lo es— la ruptura de la unidad del espíritu, debería hablarse de un primado de la religión sobre la cultura. Pero la religión es *también* cultura. aunque no sea sólo cultura. Aun más. Es, precisamente, el núcleo central de la filosofía y, en general, de la cultura toda. No ciertamente en el sentido de que la filosofía apenas sea más que trabajosa reconstrucción racionalizada de lo religiosamente velado (fideísmo). Menos aún en el de que la religión anticipe un tosco y primitivo entrever lo que, después, llegará a ser rectamente comprendido por la gnosis filosófica (Hegel). La reducción a unidad de religión y filosofía es inadmisible ; mas esto no empece a la primacía de la religión que, al establecer el orden y relación del hom-

bre con respecto a Dios, y el sentido de la vida mundana, delimita un ámbito cultural y una idea del hombre. Entre tantos testimonios como podrían traerse de esta cualidad determinante que posee la religión, nos limitaremos a alegar el de Max Scheler, quien invoca "el hecho, históricamente demostrable hasta en lo más particular, de que todas las metafísicas que ha habido permanecen en el ámbito de las categorías fundamentales religiosas". Y añade: "Los numerosos sistemas metafísicos de los indios, de los griegos, de las épocas cristianas, presentan familias de sistemas metafísicos que, a pesar de la gran diferencia de sus partes entre sí, conservan, sin embargo, cada una un carácter de conjunto característico. Y es, en último término, la diferencia esencial de las religiones, a cuya esfera de dominio pertenecen, quien les confiere ese carácter común" [15]. La religión acota un campo dentro de cuyos linderos los filósofos, los artistas y los científicos ojean, levantan y aprehenden cada cual su propia caza. Pero de este campo no pueden salir más que, si acaso, para entrar con gran dificultad en otro, deslindado igualmente por otra religión.

Precisamente porque esto es así, las alteraciones religiosas llegan a modificar el talante no ya sólo de los individuos, sino de pueblos enteros, como ocurrió, por ejemplo, en el siglo XVI europeo. Cualquiera que posea algún sentido histórico ha de percibir la grieta que separa al español de Carlos V, empapado de esencias y primores renacentistas, de la gravedad bajo Felipe II; o la distancia espiritual entre el inglés de la *old merry England,* la vieja Inglaterra católica que lanza con Shakespeare, cuyo padre era todavía católico, su canto de cisne, y la tiesura británico-puritana que le sucedió. Pero lo que no siempre suele advertirse es que estas grandes mutaciones en el sentido de la vida se originan en una fundamental variación religiosa. La necesaria, la ineludible tarea de combatir la herejía creó en el español el nuevo estilo de vida, grave, severo, enlutado de vestido y de alma. Esa misma herejía convirtió, a quienes la abrazaron, en los angustiados luteranos alemanes, en los abrumados calvinistas suizos y hugonotes franceses, en los tétricos puritanos escoceses y aun ingleses, los ingleses de Cromwell.

¿En qué se diferencian estos hombres —es decir, en general, los *protestantes*— de los *católicos,* por lo que se refiere a su *talante religioso,* a su sentimiento de Dios? Precisamente esta es la pre-

[15] *De lo eterno en el hombre,* pág. 91 de la edición española.

gunta concreta a la que vamos a tratar de dar respuesta a lo largo de los capítulos que siguen. Mas, por de pronto, enfrentémonos ahora, a modo de anticipación, con esta obra, de sentido más general, en la que aquélla queda como subsumida: ¿Cuál es el orden justo del hombre con respecto a Dios?

Por una parte, ciertamente, la distancia del hombre a Dios es infinita. La criatura es polvo, miseria, nada. Y, sin embargo, ese polvo, esa miseria, esa nada es imagen de Dios. Acaso nadie ha vivido más plena y hondamente que San Juan de la Cruz esta síntesis de contrarios. Dios es inaccesible, pero el alma puede acceder a Él. Sólo que este acceso sólo en una pequeña parte —vía activa— es obra del alma. La unión propiamente dicha —vía pasiva— la hace Dios. La afirmación de la mística es una de las notas esenciales del catolicismo, frente al protestantismo, de un lado, que abre un abismo infranqueable entre la criatura y el Creador, y el panteísmo, de otro, que no sabe distinguirlos. La relación católica del hombre con la Divinidad conjuga la idea de Dios como lo "totalmente otro" con la posibilidad de la deificación por la *unio mystica*.

En los manuales de segunda enseñanza hemos aprendido todos que la religión griega era antropomórfica. El antropomorfismo se nos presentaba como una religión todavía rudimentaria, en la cual el hombre creaba los dioses a su imagen y semejanza. Y, sin embargo, ¿no es esta la concepción más cercana —justamente por ser su contraria— a aquella otra, según la cual Dios creó al hombre a su imagen y semejanza? Grecia, dice Maritain [16], exaltó la figura del hombre por contraste con "las abrumadoras divinidades del Oriente". Hizo de los hombres, dioses. El cristianismo, invirtiendo los términos, iba a enseñarnos que es Dios quien no sólo ha hecho al hombre, sino que se ha hecho Él mismo hombre. Corrección, evidentemente, esencial. Pero la realidad fundamental de un pasaje de la tierra al cielo —*mundum quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum*—, del parentesco entre los dioses y los hombres, estaba ya reconocida. Y así, el cristianismo ha abrazado, en síntesis difícil y admirable, dos concepciones en puridad contrarias: la judía de la "distancia" infinita entre Dios y el hombre y la griega de adoración al Hombre-Dios. Vistos a esta luz, cultos como los de los Héroes, semidioses y Césares, y sistemas filosófico-religiosos, como el Euhemerismo y el Hermetis-

[16] *Ciencia y sabiduría.*

mo, adquieren un sentido profundo. Por otra parte, en Grecia se alcanzó también la noción de *soteriología* perfeccionada luego por la cristiana *redención.* Los Θεοι Σωτῆρες toman gran importancia en la época helenística. En fin, el culto de los *genios* y *demonios,* afín al de los ángeles, corrobora la comunicabilidad de cielos y tierra.

Esta síntesis católica entre la lejanía infinita de Dios y la posibilidad, empero, de llegar directamente a Él, que cuando se rompe venciéndose del lado divino de la "distancia", incide en protestantismo, y cuando del lado humano de la "comunicación", en paganismo, puede y suele ser vivida *psicológicamente* no en equilibrio, sino poniendo el acento, bien en el primer término, bien en el segundo. El catolicismo de la Contrarreforma —por influjo de la concepción humanista del Renacimiento y oposición al protestantismo— tendió a *exaltar la* "analogía" entre el ser divino y el humano ; el catolicismo actual —por la situación espiritual ("existencialista") de crisis, menesterosidad y culpa y por influencia del protestantismo— propende, como veremos al final del libro, a *padecer* el desgarrón de su "heterogeneidad". Pero, conviene repetirlo, tal diferencia, por considerable que parezca, queda circunscrita a la *forma psíquica* de vivir el dogma y deja a éste intacto.

Toda la dogmática católica es presidida por esta idea clásica de armonía, de *coincidentia oppositorum* : conciliación de la Justicia y el Amor divinos, de la causalidad divina y la libertad humana, del pecado y de la gracia, de la heterosoteriología y de la exigencia de cooperación mediante el merecimiento propio. Ponderación, equilibrio, no *entweder-oder,* sino "lo uno y lo otro", "de nada demasiado" y κατα του ὅλου.

"De nada demasiado", se acaba de decir. Ni siquiera de preocupación religiosa, de obsesa religiosidad. Parecerá a primera vista una enormidad ; pero así es la concepción greco-latina y, hasta cierto punto, también la católica, de las relaciones del hombre con Dios. Contra la justa *religio* se puede pecar por carta de menos o por carta de más. En lo primero incurre —como entre nosotros ha observado Ortega— el *negligens* o negligente, el que no se cuida o despreocupa de los dioses. Pero peca también, éste por exceso —como vio perfectamente Epicuro, según nos ha recordado Zubiri—, el *supertitiosus,* el obseso de escrúpulos, el angustiado por el terror divino, por la *deisidaimonía.* Frente a una y otra desmesurada, el *homo religiosus o religeus* es diligente y solícito en desmesura, el

homo religiosus o religius es diferente y solícito en su celo divino, pero moderado y libre del *religionis metus* [17].

Merced a esto, ni la conciencia de la Majestad divina, ni la conciencia del pecado, llevan al católico penetrado de sentido clásico, al miedo a Dios, sino —son palabras de San Juan de la Cruz [18]— al "respeto y discreción", al "comedimiento y cortesía en el trato con el Altísimo" ; es decir, a la actitud figurada plásticamente en un fresco del convento de San Marcos de Florencia, pintado por Fra Angélico y recordado, casi a este mismo propósito, por Eugenio d'Ors [19], que representa cómo Jesucristo Peregrino es acogido hospitalariamente, cortésmente, sin anonadamiento ni confusión, por dos frailes dominicanos que, para persuadirle a permanecer entre ellos, se permiten cogerle de las manos. Y téngase en cuenta que quien concibió así la venida del Señor era un frailecito tan devoto que, según la leyenda, le pintaba de rodillas. Y quienes la recibieron tan familiarmente, frailes dominicos, es decir, pertenecientes a la Orden que más se esforzó, dentro de la ortodoxia, en afirmar la primacía de la causalidad divina y de la gracia frente a la libertad y merecimientos del hombre o, lo que viene a ser igual, la Majestad, la Grandeza infinita de Dios.

Que el protestante es un hombre *superstitiosus,* en el sentido profundo de la palabra, me parece evidente. Y no sólo por el "miedo de la religión", tan a la vista en un Lutero, por ejemplo, sino por el *cuidado* de Dios, por la preocupación religiosa que ha arrojado aquel primer reformador, y más todavía Calvino, sobre cada uno de los que le siguen, para que la lleven continuamente en su pecho. Este es también el sentido atrozmente gravoso que toma, dentro del protestantismo, la afirmación del *sacerdocio general* de los fieles cristianos. Cada hombre es su propio sacerdote. No puede acudir, como nosotros, cuando el peso del pecado nos doblega, a ningún *cura,* porque la *cura,* el cuidado de sí, sólo a él incumbe. Religión sin caridad, de hombres desolados, condenados a perpetuo aislamiento.

En contraste con esta concepción de la existencia religiosa como

[17] Sobre esto véase el libro del P. Karl Prümm, S. I., *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt,* con bibliografía sobre el tema, de W. F. Otto y Wilamowitz. Los sentimientos griegos correspondientes a *religio* y *superstitio* son la *eusebeia* y la *deisidaimonía.* Las obras del P. Prümm son capitales para el conocimiento de las relaciones entre el cristianismo y el mundo grecorromano.

[18] Véase el capítulo XII del libro I de la *Noche oscura.*

[19] En *Coupole et Monarchie.*

fardo que es menester transportar sobre los débiles hombros humanos ¡ qué ligera y casi alada nos parece la vida dentro del catolicismo! ¡ Y cuán mitigada también la condición antigua! Es verdad que ni los griegos ni los romanos tenían que cuidar de su destino en el sentido que se les ha impuesto a los protestantes. Este les era inexorablemente trazado por los dioses o por aquellos hados —Moira, Ananke, Heimarmene— que aun sobre estos últimos se alzaban, y les era revelado por oráculos o auspicios. La vida se convertía así en una trayectoria fatal, impuesta desde fuera, libre de *cuidado,* sí, pero sin más salida que la resignación o la desesperación [20].

El católico no es nunca arrastrado por ciegas fatalidades, al modo del hombre antiguo. Tampoco oprimido por el peso de su destino. La Iglesia le ayuda, benignamente, a llevarle: comunión de los santos, intercesión por las almas del Purgatorio, indulgencias... La misma fe es fe mediata, recibida de la Iglesia, al revés que en el luteranismo. Cada católico comparte de alguna manera los pecados, pero también las gracias de los demás, en hermosa solidaridad de salvación. Mi *cuidado* no pesa entero sobre mí, porque hay un sacerdote que tiene a su cargo la *cura de* mi alma. Y el confesionario está siempre abierto para descargar allí los pecados de los hombres [21]. La vida cristiana consiste siempre, sin duda, en que cada cual lleve sobre sus espaldas la cruz de Cristo. Pero en el seno del catolicismo adquieren la plenitud de su consolador sentido aquellas palabras evangélicas: "Venid a mí todos los que trabajáis y vais cargados, que yo os aliviaré. Tomad mi yugo sobre vosotros... y hallaréis el reposo para vuestras almas. Pues mi yugo es suave y ligero el peso mío" [22].

Los protestantes que llegan a conocer suficientemente un país católico advierten con sorpresa el amparo espiritual que procura

[20] Desde el cristianismo —ha escrito Ortega— la vida consiste en dedicación, entrega y destino interior, es decir, lo contrario al aguante antiguo de un destino externo (*Obras completas,* tomo V, pág. 154). Sobre el desamparo del hombre en la religión antigua véase Antonio Tovar, *Vida de Sócrates,* pág. 148.

[21] En una concepción tan clásico-católica como la de Eugenio d'Ors hay todavía, por encima del director espiritual que toma sobre sí el regimiento de las otras almas, una instancia superior: el Angel Custodio, que es quien hace la vocación, quien llama al alma a que cumpla su personal destino, quien dicta sobreconscientemente lo que se ha de hacer y evitar. Recuérdese, en conexión con esta concepción orsiana, que para el griego la felicidad, la *eudemonía* es, semánticamente, asistencia de un demonio bueno (= ángel) que personifica el individual destino.

[22] *Math,* XI, 28-30.

esta religión. Así, Karl Vossler, en su biografía de Lope deVega [23], aunque el empacho de moral que queda a los protestantes cuando ya casi han dejado de serlo, le condene a la deformación caricatural de los rasgos católicos (por otra parte, además, tantas veces deformados por la manera de vivir de los mismos católicos, como fue, sin duda, el caso de Lope de Vega) : "Lo monárquico, español, católico y nacional envuelve y protege de modo tan seguro, paciente, severo y bondadoso la vida sentimental e instintiva, agitada en exceso, del poeta, que la libera de una vez y para siempre de las hondas crisis de conciencia, de la angustia psíquica, del temor de la muerte y de la propia responsabilidad ; de manera que puede dejarse vivir alegremente, como si el reino de Dios fuese ya realidad en torno suyo. En un mundanal reino que, como la España de los Habsburgos, con tal poder y con tal éxito rechazó el asalto del individualismo religioso, podía, en efecto, prosperar muy bien la creencia de que, amparado en la verdad única, acolchado ya aquí abajo paradisíacamente, podía uno permitirse toda clase de desenvolturas, regocijos y barrabasadas." "Que dance la barquilla como pueda y como deba danzar : en el más allá está firme el áncora. Que la humana criatura, por el bien o por el mal, se descoyunte aquí abajo hasta perder el resuello, al cabo, por la soga de la muerte presa, es cosa venial y perdonable, en tanto se mantenga vinculada a la verdadera fe, aunque este vínculo sólo sea el rosario de una alcahueta."

[23] *Lope de Vega y su tiempo*, capítulo XI

PRIMERA PARTE

Capítulo primero

MARTIN LUTERO Y SU TEOLOGIA

El objeto de las páginas que componen este capítulo es mostrar que ese quehacer inmediato, directa y concretísimamente referido a la salvación del hombre, que es la teología de Martín Lutero, ha nacido de un talante religioso determinado. Pero, a su vez, este talante se halla en función de una situación histórica de crisis, de la ruptura y fallo de la tradición religiosa. *Talante y situación* [1] son, pues, los generadores de esta teología ; y es tan estrecha la relación entre unos y otra, que ésta apenas es sino la proyección inmediata, sin "distancia", de aquéllos.

Hablaremos, pues, a continuación de la nueva situación religiosa, radicalmente antitradicional, creada por Lutero, y del talante luterano. Mas la experiencia de Lutero está muy lejos de ser una antigualla. "Repetida" por Kierkegaard y, a través de éste, por el luteranismo más o menos secularizado del presente, ha cobrado de nuevo plena actualidad. Menester será, pues, dar cuenta de esta reviviscencia en otro capítulo.

Lutero contra la tradición.

La reforma luterana constituyó la ruptura decisiva y total con la tradición católica. Pero, naturalmente, no nació de la nada, sino que venía siendo preparada, a lo largo de toda la baja Edad Media,

[1] En el capítulo anterior hemos procurado esclarecer el concepto de *talante*. Por el contrario, la otra idea fundamental de este libro, la de *situación religiosa*, no hacemos, por ahora, más que adelantarla, y sólo en la última parte quedará, esperamos, completamente iluminada. Un libro, como ha hecho ver Heidegger *dictu et re*, avanza no en línea recta, sino en círculo, "anticipando" lo que viene y "repitiendo" lo ya declarado, cerrándose sobre sí y remitiendo, en cada una de sus partes, a la totalidad.

por toda una dirección *antitradicional* del pensar y el sentir. Esta "preparación" consistió en la lenta corrosión del orden católico, en la deserción de la idea misma de catolicidad y en la desviación del sentido católico de la vida.

Uno de los grandes méritos que asisten a la obra del Padre Denifle sobre Lutero [2] consiste, justamente, en haber sacado a la luz que la teología y la filosofía occamistas fueron presupuesto esencial del luteranismo. Pero el descubrimiento de otros factores, de otros antecedentes, era faena que incumbía, más que al teólogo, a los historiadores. Investigaciones históricas posteriores han hecho patente la relación que guardan con la Reforma de Lutero actitudes y acontecimientos tales como la política de Felipe *el Hermoso* y la de Luis de Baviera, el *defensor pacis* de Marsilio de Padua, y las doctrinas de Occam sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado; Avignon, el cisma de Occidente, los "espirituales" franciscanos, los cátaros, valdenses, Wiclef, los husistas; la laicicación creciente de la vida, la mundanización eclesiástica, la génesis de los Estados modernos, el desprestigio —por razones varias— del Pontificado y la formulación de la doctrina conciliar que venía a minar su preeminencia. ¿Cómo no ver, por ejemplo, en los esfuerzos comenzados ya en el siglo XIII, y aun antes, por el retorno al sencillo cristianismo primitivo, un lejano, pero incitante preludio del luteranismo? Al romperse el equilibrio medieval —nunca muy estable, esa es la verdad— del Pontificado y el Imperio, aquél asumió una función política que, a la larga, le condujo a su exterior "secularización", convirtiéndole en uno de los Estados que, rota la unidad imperial, nacen y se desarrollan con el Renacimiento. Pues el Renacimiento consumó, sin duda, la liquidación de la catolicidad política medieval. Pero ¿qué relación tuvo con el rompimiento de la catolicidad religiosa? Ha habido historiadores que le consideran preliminar de la Reforma; entre uno y otra hay —dicen— la más perfecta continuidad. Los reformadores no habrían hecho, según esta concepción, más que trasponer al plano religioso esa necesidad sentida de retorno a la antigüedad. Cuando el humanista Juan Reuchlin creyó descubrir profundas divergencias entre el texto del Antiguo Testamento y la *Vulgata,* puso los cimientos del protestantismo. Al *Renacimiento clásico* corresponde adecuadamente el *Renacimiento evangélico,* es decir la Reforma.

[2] H. Denifle, O. P., *Luther und Luthertum.* He manejado la versión francesa, avalorada con notas del traductor, Paquier.

Semejante interpretación no puede, con todo, ser admitida porque desconoce la oposición manifiesta entre el sentido que tiene la vida para el renacentista y el que le otorgan los revolucionarios religiosos. Pero tampoco convendría rechazarla demasiado pronto. Antes de la rebelión luterana habían comenzado a dibujarse ya los rasgos de un "humanismo alemán" —Juan Reuchlin, Ulrico de Hutten, Eoban Hesse, Sebastián Brant, el mismo Cöchlaus, después contrarreformador—, fundamentalmente distinto y aun opuesto al latino. De las "fuentes" clásicas le importa sobre todo una: la *Germania,* de Tácito. Se alimenta en el orgullo de la germanidad, el amor a la lengua materna y el odio a Roma. Martín Lutero está, en alguna de sus primeras posiciones, muy próximo a él, influido por él. Recordemos que hubo un tiempo en que gustó de la convencional versión greco-latina de su nombre, *Eleutherius,* a guisa renacentista. Su aprecio de la *Theologia deutsch* coincidía con el que le tenían los humanistas alemanes en cuanto *deutsch,* y con el de los humanistas en general en cuanto teología *antiescolástica* o interpretada, al menos, como tal. Este humanismo germático contribuyó no poco, en la esfera político-social, dando cauce y expresión a los resentimientos germánicos contra Roma, al triunfo del luteranismo. Por otra parte, la semejanza en las consignas del humanismo y el protestantismo, el ¡volvamos a las fuentes! común a entrambos, no puede menos de impresionarnos, como sin duda impresionó a los contemporáneos. A Lutero, para retornar a su "fuente" religiosa, a la amada Biblia, le estaba quizá de más el impulso humanista. Pero ¿podría decirse lo mismo de aquellos grandes humanistas que fueron Calvino, Zwinglio y Melanchton y de tantos otros más?

Los historiadores nos han informado ampliamente sobre el proceso de desintegración de las creencias operado a lo largo del "otoño de la Edad Media". Pero para entender la "situación" luterana hay que empezar por darse cuenta de que la *crisis* de su época no fue radicalmente *religiosa*, como lo es la nuestra, sino *teológica* y *eclesiástica.*

La crisis de la razón teológica venía siendo preparada por el occamismo al restringir la aplicación de la filosofía en teología, pero la precipitó la actitud contraria, humanista y erasmiana, propensa a la naturalización puramente filosófica de la fe, al sacrificio de la teología en aras de la filosofía y la moral. En ella ha radicado siempre uno de los dos peligros extremos del catolicismo; devoción filosófica del helenismo, religiosidad de Apolo (el Apolo de la primera

Epístola a los Corintios) frente a San Pablo, o religión "natural" de Erasmo, distintas variedades de una misma *forma noética de religión.* Pero en el opuesto extravío es donde cayó el reformador alemán al elaborar una teología antifilosófica e inaugurar con ella, dentro del cristianismo, una *forma patética de religión.*

El odio luterano a la razón teológica es encarnizado e implacable. Los denuestos contra ella, contra la Escolástica y contra Aristóteles, incesantes. Su aprecio de la *Theologia deutsch* tiene una triple raíz : la germánica y la "experimental", que ya conocemos, y además la de ser teología no-filosófica. En ésta, como en tantas otras ocasiones, Lutero sigue al occamismo, propenso siempre a restringir la aplicación de la filosofía en teología [3]. El empleo de las categorías filosóficas, el recurso a Aristóteles y a Porfirio vedan, según Lutero, el recto entendimiento religioso de la Palabra divina. Pues, como dijo el correformador Carlstadt, "logica in nullo locorum theologiae necessaria est, quia Christus non indiget figmentis humanis".

¿Por qué es la razón "ciega y sacrílega en las cosas de la fe"? Porque ella, como la naturaleza toda del hombre y todos sus saberes, está corrompida por el pecado. "Omnes scientiae speculativae... errores." Tal es el fundamento teológico. Filosóficamente, el luteranismo genuino no ha dispuesto hasta Kant de otra fundamentación que la bien menguada que le suministró la doctrina de la doble verdad. El padre Denifle [4] cita un pasaje de las *Disputationem* en que ésta aparece crudamente aceptada. En teología es verdad, se dice allí, que el Verbo se ha hecho carne ; en filosofía, *simpliciter* imposible y absurdo. Más absurdo todavía que *Homo est asinus* es, filosóficamente, la afirmación *Deus est homo.* Otros muchos pasajes podrían traerse. En los *Comentarios sobre la Epístola a los Gálatas,* Lutero asegura que para la razón son "ridículas, imposibles y absurdas" las promesas divinas, los artículos de la fe. Y añade que la razón desprecia a Dios, es "bestia" "acérrima y pestilentísima enemiga de Él" [5]. Menester es, pues, "matar a la razón" [6]. ¿Cómo? ¿Por medio de la fe, que es *tenebra* (sic) y *nebula cordis*? [7].

[3] Incluso las invectivas contra Aristóteles tienen antecedentes, si más circunspectos, no menos tajantes, entre los occamistas. Según Gregorio de Rimini, Aristóteles "turpissime erravit et contradixit"; para Pierre d'Ailly, su doctrina es más bien "opinio" que "scientia" (*apud.* Denifle, t. III, págs. 228 y 229).

[4] *Op. cit.,* t. III, pág. 276.

[5] *In Galat,* 3, 6 (edición de Weimar, t. 40^1, págs. 359 y sigs.).

[6] "Fides vicit, mactavit et sacrificavit rationem" (*ibid.*).

[7] *Ibid.* Obsérvese aquí el error, tan frecuente en Lutero, de transferir a la esfera religiosa común lo que no tiene validez sino en la vía mística. ¡Cuánto más

No puede negarse que Martín Lutero, merced a su dialéctica, que luego estudiaremos, de la tensión, la contradicción, la paradoja y el contraste, ha logrado una teología despojada casi por completo de racionalidad. No obstante, un irracionalismo llevado hasta el último extremo le habría conducido inexorablemente a la *disolución dogmática* de la religión. El reformador no llegó a dar este último paso.

El odio a la filosofía alcanza, naturalmente, a la ética y particularmente a las ideas de *justicia* y *libertad*, entendidas no en el genuino sentido cristiano, sino según la concepción pelagiana o próxima al pelagianismo de la escolástica decadente y del humanismo renacentista. Porque es verdad que, para no hablar sino de justicia, ésta, entendida en sentido jurídico-moral conforme al cuño ciceroniano, es la base, por ejemplo, de la teoría tomista de la virtud cardinal —es decir, natural y no teologal— de la religión [8]; las ideas romanas de *iusticia adversus deos, suum cuique tribuere, religio quae superioribus cuiusdam naturae quam divinam vocant, curam, caeremoniamque affert, Lex* del creer y el orar, importantes dentro del auténtico catolicismo, pero subordinadas a la teoría de las virtudes y la gracia, son consideradas por Lutero como la medula del "papismo" y debeladas con su doctrina de la "justicia como gracia" y la "justificación por la fe" La lucha contra tal racionalismo jurídico le lleva a Lutero, como antes, al extremo opuesto del irracionalismo, a la doble voluntad de Dios : la manifiesta en Jesucristo, la voluntad salvífica universal, y la "oculta, terrible, adorable", que "salva y condena arbitrariamente, según su capricho" al hombre, corrompido en su misma naturaleza. Pues como anticipábamos en el capítulo anterior, el equilibrio mantenido por el catolicismo entre los dogmas de la Majestad inaccesible de Dios y el parentesco del hombre con Él, la doctrina luterana responde con la unilateral acentuación del primero. Lutero reconoce la semejanza primera del hombre con Dios. Pero esta semejanza desapareció con el pecado original, y en una ocasión llega a decir que se ha tornado semejanza al demonio [9]. Para él, la gracia sobrenatural y los dones preternaturales concedidos por Dios a Adán y Eva eran constitutivos de su naturaleza ; de ahí que al caer en el pecado se haya corrompido el hombre por

ponderado y sutil San Juan de la Cruz! Sus exigencias son no menos duras: "pasa al no saber", "cegarse", "entrar en el abismo de la fe"; pero sólo se dirigen a místico viador. Y presuponen la apologética tomista.

[8] *Vide* S. Th. 2.ª 2.ae, q. 80 y sigs.

[9] *In Galat*, *apud* Denifle, *op. cit.*, t. III, págs. 65 y 266.

entero, perdiendo incluso su parentesco divino. El hombre es, pues, rebajado hasta el punto de ser llamado en un pasaje importante, *stercus*. El poder divino, en cambio, es tan terriblemente concebido que no deja lugar al libre albedrío. El determinismo humano es esencial a la Dignidad de Dios, y, además, desde el punto de vista luterano, necesario al hombre porque, ¿cómo es posible la salvación si no se le exonera del mandamiento, imposible de cumplir según muestra la experiencia, de obrar rectamente?

Junto a la crisis teológica, el otro ingrediente de la situación religiosa dentro de la cual se produjo el luteranismo fue la *crisis eclesiástica,* es decir, la *crisis de la Iglesia visible.* De un lado, la curia y la jerarquía eclesiástica —o una parte considerable de ellas— habían caído en el desprestigio moral; del otro, el cristianismo popular estaba a pique de reducirse a religión de mera "exterioridad", puramente formalista. El "dentro" desaparecía y sólo quedaba la fórmula, la salvación por la "magia" o, como diría después San Juan de la Cruz, lo "ceremoniático". Una reforma verdadera habría debido limitarse a devolver la moralidad a quienes más obligados que nadie estaban a guardarla y a devolver el espíritu a la letra, a la forma, a la exterioridad, a lo "visible". Pues el catolicismo, según su esencia, está siempre presto a acrecer la espiritualidad, pero sin la menor renuncia a constituir considerando irreemplazable el sacramento, el rito, la liturgia; es decir, el elemento corporal, material, externo. Para el católico genuino, todo lo exterior y corporal es "expresión" y "símbolo" de la realidad interior, espiritual [10]. La relación antropológica del cuerpo y el alma es considerada indestructible. Santo Tomás ha vertido esta "actitud" a la filosofía afirmando que la unión de alma y cuerpo es intrínseca y perfecta, puesto que está toda ella en todo el cuerpo y en cada una de sus partes, y negando que el alma separada sea sustancia perfecta, hipóstasis o persona [11]. Pero el radicalismo de Lutero optó también aquí por la solución extrema, la ruptura total con el sentido tradicional, al impugnar la relación católica de lo exterior y corporal con lo interior y espiritual. Su voluntad de pura interiorización religiosa es evidente. Hegel ha hablado, a propósito de Lutero, de "la intimidad del espíritu germánico". Frente a la "exterioridad" del catolicismo —"el reino del Hijo", según He-

[10] Sobre esto véase Romano Guardini, *Vom Geist der Liturgie*, "Simbólica litúrgica", y también las ideas de Eugenio d'Ors resumidas en las págs. 127 y siguientes y *passim* del libro del autor, *La filosofía de Eugenio d'Ors*.

[11] S. Th., I, q. 76, a. 8 y q. 75, a. 4.

gel—, lleno de milagros, veneración de los santos, culto de las reliquias, *opera operata,* indulgencia y clericalismos, la Reforma inaugura "el reino del Espíritu" [12].

Esta ruptura de lo interior y lo exterior en nombre de una falsa "espiritualización" es característica del luteranismo. Misa, sacramentos, indulgencias, imágenes religiosas, liturgia en general, serán asimismo rechazados o despotenciados, como a continuación veremos. Lo cual conducirá a ese estilo de pensar, puramente abstracto, que es, según Eugenio d'Ors, propio del hombre protestante, incapaz de *pensamiento figurativo.* Abstracción o intuición emocional, pero nunca figurativa [13], serán los dos polos entre los cuales oscilará siempre, en lo sucesivo, la estructura anímica protestante. Lutero, el fundador del intuicionismo emocional, era todavía capaz de forma figurativa de pensar. Y se comprende bien, pues el padre del luteranismo había nacido católico y retenía mucho de hombre medieval. Pero su extraordinaria fantasía plástica [14] era ya la germánica, oscura y desmesurada, que entre ironías caracterizó Heine : los espantosos diablos y brujas que, desde su infancia, dieron pábulo a la imaginación encendida de Lutero.

Sobre la capciosa manera como los alemanes fueron privados de la *misa,* ocultándoseles la supresión del canon, no hemos de tratar aquí. Lutero rechaza la expresión "sacrificio de la misa", que le parece sacrílega. Su espiritualización religiosa rompía así el último vínculo de "estilo" con las antiguas religiones. Pero, además, con la negativa a que se renueve el Sacrificio y con ello crezca y aumente sin cesar el tesoro de gracias de la Redención, se evidencia su tendencia a quitar eficacia a la Pasión del Señor, obligando a cada cristiano a recorrer por sí mismo todos los estadios de la historia de la humanidad caída, desde el anterior a la Encarnación ; a agravar, en suma, como veíamos al final del capítulo anterior, la situación espiritual cristiana.

Dentro del marco de la antropocéntrica religiosidad luterana no cabe la misa celebrada como *servicio divino;* únicamente queda lugar para lo que pueda haber en ella de *confortación humana.* La disposición anímica profundamente antilitúrgica del Reformador se revela en estas sentencias de sus *Tischreden:* "Las ceremonias

[12] Véanse las *Lecciones sobre la filosofía de la Historia universal.*

[13] Véase el libro del autor, *La filosofía de Eugenio d'Ors,* págs. 127-130.

[14] "El lenguaje de Lutero está, a causa de su fantasía y la riqueza de su modo popular de expresión, lleno de poderosas imágenes" (H. Grisar y F. Heege, S. I., *Luther-Studien,* prólogo a uno de los fascículos).

son la yesca que hace arder la superstición" ; las ceremonias le son indiferentes a Dios", y "sólo importa la unidad del espíritu en la fe" [15]. A tenor de esta idea, simplifica la misa, suprime ritos, introduce en ella la lengua alemana e intenta volver a la supuesta falta de formalidades de la Ultima Cena. El esquema esencial a que quiere reducirla es *el sermón,* la *consagración* y *la cena.* No rechaza, empero, la Presencia real, sino que adopta una fórmula intermedia que él llamó "consubstanciación" : "Creo con Viclef —dirá— que permanece el pan, y creo con los papistas que el cuerpo de Cristo está en él" [16], aunque sólo en tanto que el espíritu lo cree y se le representa como tal, después desaparece para quedar exclusivamente el pan, es decir, reemplaza la presencia objetiva e independiente, *ex opere operato,* por una presencia por apropiación personal, existencial diríamos hoy. Y, consiguientemente, la adoración de la Santa Hostia, la fiesta del *Corpus Christi,* etcétera, son condenadas.

Lutero rechaza también la comunión —y consiguiente veneración— de los santos y las indulgencias. La salvación es obra exclusiva de Cristo y la sola fe interior. El Reformador no consiente que nadie, ni los santos, ni el tesoro de gracias de que dispone la Iglesia, nos ayude a llevar nuestra carga [17]. El individuo se queda solo frente a Dios. Y, consiguientemente, niega esa prueba de aprecio a la exterioridad, a la forma, que es el culto católico a las Imágenes.

Dentro de la misma línea católica de aprecio a la estructura formal, la idea de San Pablo y del Apocalipsis, desarrollada por San Agustín, de la Iglesia militante y la Iglesia triunfante concebidas como la "*Ciudad terrestre*" y la "*Ciudad celeste*", respectivamente, es buena prueba de la interferencia de lo jurídico-político en lo litúrgico, interferencia que el gran teólogo Erik Peterson ha subrayado partiendo de una rigurosa hermenéutica de los textos

[15] Lutero interpreta el pasaje I, *Joan* V, 8, en el sentido de que el verdadero culto establecido en el Nuevo Testamento se reduce a *praedicatio, baptismus* y *eucharistia.* Todo lo demás es superfluo.

[16] *De captivitate Babiloniae Ecclesiae.*

[17] Lutero rechaza las *obras*; por tanto, también las ajenas. Pero su negativa a aceptar nada "gratuito", ningún socorro ajeno, ninguna "indulgencia", conducirá al hombre protestante, por una trasposición a la esfera laica perfectamente natural, a la sobrestimación, dentro de ésta, de lo hecho y adquirido por uno mismo (Scheler), y a la inversión de la relación clásica de valor entre el ocio y el trabajo: "La ociosidad tampoco es ya considerada como santa; se considera como más valioso que el hombre, sometido a dependencia, se haga independiente mediante la *actividad,* el entendimiento y el trabajo... La industria se hace ahora ética" (Hegel, *op. cit.*)

bíblicos [18]: "Los actos jurídicos de la Iglesia son actos de culto"; "la relación política se ofrece en cuanto la Jerusalén celeste no es sólo templo, sino también Polis", y "el culto de la Iglesia guarda relación primordial con la esfera política". En conexión inmediata con esto se encuentra el hecho de que el cristianismo haya podido convertirse en "Religión de Estado", y el de la existencia de un *Ius divinum,* un Derecho eclesiástico y canónico.

Por el contrario, para Lutero, el Derecho y el Estado son por esencia prerreligiosos, extraños al cristianismo, cosa de los negocios terrenos. No puede, pues, haber propiamente un "Estado cristiano"; ambos términos se repelen [19]. Y lo mismo debe decirse del *Ius divinum.* Tan lejos lleva Lutero esta *destructio iuris theologica,* que rechaza el orden sacerdotal y toda jerarquía eclesiástica, sustituyéndolas por el sacerdocio universal de los fieles. En cuanto al Derecho canónico, la Iglesia necesita, claro está, organizarse de algún modo. Pero esa organización es, desde el punto de vista religioso, completamente accidental, y por ello, en la concepción de Lutero, el Derecho eclesiástico se convierte en Derecho estatal, tarea no de la Iglesia, sino del Estado [20].

El estilo preterjurídico [21] de la religiosidad luterana se manifestó a las claras con ocasión de las Disputaciones lipsienses. En el curso de ellas se planteó la cuestión de derecho divino, sobre la supremacía del Papa o del Concilio general. Pero Lutero rechaza el planteamiento jurídico a la vez que el eclesiástico, al afirmar que ni el Papa ni el Concilio son infalibles, que entrambos pueden errar. Toda concepción de la Iglesia como realidad "visible" y "jurídica" es contradicha en nombre de la pura interioridad religiosa.

En cuanto a la *Iglesia,* en cuanto tal, ya se sabe que pierde en el luteranismo toda entidad objetiva, deja de ser el *Corpus Christi mysticum*— ¡y, sin embargo, esta idea fue pensada hasta el fin por San Pablo, el pretendido Apóstol de los luteranos!— y se torna

[18] Véase su libro *Das Buch von den Engeln,* págs. 16 y 103; 15 y 108; 31, 37, 56, 79, 98-9 y 107. Pueden verse también los estudios del jurista *protestante* Rudolf Sohm sobre Derecho eclesiástico del catolicismo antiguo.

[19] Lo cual no impidió que, como ha mostrado el P. Grisar en detalle, en su libro *Der Deutsche Luther,* la utilización político-bélica de Lutero durante la primera guerra mundial fuera intensísima.

[20] Véase la *Filosofía del Derecho,* de Radbruch, con la bibliografía allí dada.

[21] Es bien conocido el odio de Lutero a los juristas, manifiesto, por ejemplo, en la macarrónica sentencia "Omnis jurista est aut nequista aut ignorista" y en la anécdota siguiente: "Un día en que alguien debía doctorarse en Derecho, el doctor Lutero dijo: "Mañana habrá una víbora más contra nosotros los teólogos" (*Propos de table* —traducción francesa de las *Tischreden*—, págs. 459 y 440).

"invisible". La vinculación católica, la "armonía e interpretación de alma y mundo, de lo interior y lo exterior, de forma y contenido", es definitivamente rota.

* * *

A lo largo de las anteriores páginas de este libro hemos visto que el luteranismo surgió dentro de una coyuntura de crisis, cuyos tres factores capitales, en lo que aquí nos importa, fueron : 1.°, la ruptura renacentista de la tradición medieval y la "vuelta" a la Antigüedad (cristianismo de San Pablo, interpretado de una manera que, creyéndose auténtica, era, como el Renacimiento todo, radicalmente nueva) ; 2.°, la pérdida de confianza en la razón teológica (occamismo) y la irrupción del irracionalismo religioso, y 3°., la corrupción de la "Iglesia visible" en su apariencia temporal.

Deténgamonos todavía un momento en este tercer punto. Martín Lutero, hombre de reforma, de lucha, de revolución, no comprendió nunca, no podía comprender unas cuantas cosas, sencillas y profundas, que Georges Bernanos ha escrito, precisamente en unas páginas dedicadas a él [22]. La Iglesia, Cuerpo de Cristo, es como Él mismo. Sus discípulos, los judíos todos, esperaban que el Mesías se manifestase al mundo en el resplandor de su infinita perfección e instaurase entre los hombres el triunfo público de Dios. En vez de eso, lo que hizo fue venir a morir muerte infame de Cruz. ¡ Ah !, si la Iglesia fuese la inequívoca ostentación de la santidad divina... Pero no ; la Iglesia, como Cristo mismo, es un misterio. "Desde el comienzo... ha sido lo que es aún y será hasta el último día : el escándalo de los espíritus fuertes, la decepción de los espíritus débiles." Y lo que se nos pide es la fidelidad a Ella, aun al precio de decepción o al precio de escándalo. "Es un hecho de experiencia que nada se reforma en la Iglesia por los medios, ordinarios. Quien pretende reformar la Iglesia por esos medios, por los mismos medios que se reforma una sociedad temporal, no sólo fracasa en su empresa, sino que termina infaliblemente por hallarse fuera de la Iglesia." Un solo medio existe de reformar la Iglesia : sufrir por ella, porque "la Iglesia no necesita reformadores, sino santos", y "Martín Lutero fue el reformador nato".

Y porque no comprendió estas cosas, justificándose con la corrupción del para él *falschgenannten Geistigen Stand,* decidió echar

[22] *Frère Martin*, en el número 183 (octubre 1951) de la revista *Esprit*.

a un lado la historia entera de la Iglesia para encararse directamente con la Biblia y leerla en la soledad, a su albedrío. Mas la verdad es que nuestra religión sólo puede entenderse cabalmente en su tradición viva, en su pleno *developpment* —según la expresión de Newman— a través de los tiempos, en la continuidad eclesiástica de su ser. Este *antitradicionalismo* [23], esta ceguera para lo madurado a lo largo de la historia religiosa, es nota característica de aquel solitario Robinsón de la Fe que fue Martín Lutero. La Biblia frente a la Iglesia fue el santo y seña de la nueva religión, y de ahí las denominaciones de *evangélicos* y *eclesiásticos* con que se distinguió, en un principio, a luteranos y católicos [24].

Lutero poseía férrea voluntad de sujeción estricta a la Palabra de la Biblia. Pero pretendía el absurdo de lograr su entendimiento *objetivo* mediante una interpretación individual, *subjetiva*, solitaria. El profesor de Exégesis Martín Lutero no sospechó siquiera lo que su aventajado discípulo el maestro de Hermenéutica Martín Heidegger nos ha enseñado: que el exégeta proyecta siempre sobre la realidad que interpreta sus propios supuestos hermenéuticos. Lutero no predicó nunca *la* Biblia, sino *su* Biblia, una palabra mutilada, aislada, conformada —como luego veremos—, a la medida de su intemperada disposición anímica. Y, para colmo, traducida. Pues si toda lectura es ya —según acabamos de insinuar— interpretación, ¿qué no será una traducción? Y más una traducción tan libre como la de Lutero, que quiere hacerla hablar igual que "la madre en su casa, los chicos en la calle o el hombre común en el mercado" [25]. Traducir —interpretar, *dolmetschen*— como él tradujo, es descatolizar la Biblia, sujetar la Palabra divina a un habla demasiado humana. Su orgullo por la *Biblia alemana* está, desde este punto de vista, muy justificado. Él mismo no llegó, empero, a advertir en qué profundo sentido era alemana. Como que, al traducirla, la germanizó [26].

[23] El antitradicionalismo de Lutero fue favorecido por su formación cultural. Educado en Wittemberg, Universidad sin tradición, fundada seis años antes de que en ella ingresase Lutero, aprendió allí, sobre todo, la teología "moderna" del occamismo. Ia doctrina tradicional, la *via antiqua*, fue escasamente practicada por él.

[24] La denominación "evangélicos" es, en realidad, inexacta, pues nunca fueron los Evangelios lectura predilecta del Reformador, quien concentró todo su interés religioso, aparte ciertos pasajes del Antiguo Testamento que acentúan la majestad, poderío e incomprensibilidad de Dios, en las Epístolas paulinas, especialmente las dirigidas a los Romanos y a los Gálatas. Casi todo lo demás es para él, por usar su propia expresión, "paja".

[25] *Sendbrief vom Dolmetschen.*

[26] *Vide* Joseph Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, t. I, págs. 292 y 406.

Lutero, auténtico hombre religioso y no mero teólogo como alguno de sus adversarios, sentía bien que la "palabra escrita" es "letra muerta". Esto no fue ningún descubrimiento suyo. Tampoco el catolicismo consiste en un intelectual "saber" de la "letra"; se funda en la Revelación viva, en el espíritu, en el Verbo hecho Carne. Por eso sus palabras, lejos de dejarse secar, encerradas en el Libro, han sido recogidas por la Iglesia de Cristo, donde se mantienen vivaces y se despliegan armoniosas, supraindividualmente, mediante el infalible Magisterio tradicional.

Mas Lutero sustituye esta *vivificación eclesiástica* de la palabra por su *vivificación existencial*. El católico no se limita a "saber" sino que cree con fe *caritate formata* en los efectos sobreconscientes de la gracia, en el Cuerpo místico de la Iglesia, etc. Para Lutero— mente psicologista por excelencia— eso no trasciende la esfera del "saber" y es, por tanto, "escolástica" en vez de religión. El no admite más que lo que "siente", la palabra poseída, carne de su vida y de sus entrañas. El cristiano no debe ser "lector", sino "oyente" de la Palabra, y "oírla" es tanto como "vivirla". El saber vital de Lutero es claramente visible en el siguiente pasaje [27], que no dudo en calificar de precioso para la historia del pensamiento existencial:

> "Adversarii existimant fidem omnino rem levem et nihili esse, sed quam difficilis et ardua res sit, experior ego, et omnes qui mecum serio amplectuntur eam. Statin dicitur solo auditu fidei accipi Spiritum, sed non facile auditur, capitur, creditur et retinetur, ac dicitur. Quare si audis a me Christum agnum Dei inmolatum esse pro peccatis tuis, vide ut hoc vere etiam audias. Paulus significanter vocavit auditum fidei (non verbum fidei, quanquam parum interest). Hoc est, tale verbum, quod tu audiens credas. Ut verbum non solum sit vox mea, sed audiatur a te, et penetret in cor, et a te credatur, tunc vere est auditus fidei, per quem accipis Spiritum sanctum" [28].

[27] Pasaje que está muy lejos de ser, en su sentido, único. Hojeando casi al azar el tomo 17[1] de la gran edición de Weimar, encuentro (pág. 184), en un sermón pascual sobre la resurrección de Cristo, este otro: "Mira que no basta que oigas de ella a la manera como se ve, y nos maravilla un bello cuadro, pues lo que importa es que tú mismo estés en ella y ella en ti, que te sientas resucitado en Cristo y Cristo en ti."

[28] "Los adversarios piensan que la fe es leve cosa y aun nada; pero yo he experimentado, y conmigo todos los que seriamente la abracen, qué difícil y ardua cosa es. Se dice pronto que con sólo oír la fe se recibe el Espíritu; pero no se oye, recibe, cree y retiene tan fácilmente como se dice. Porque si oyes de mí que Cristo, cordero de Dios, ha sido inmolado por tus pecados, mira por oírlo de verdad. Con razón lo llamó Pablo oído de la fe (y no verbo de la fe, aunque haya poca

Pronto veremos que la dialéctica kierkegaardiana está *ya* en Lutero. Por de pronto, ahora estamos viendo cómo aquella exigencia de que "el hombre conozca la verdad en su sentido profundo y la deje que penetre todo su ser", en lugar de "apropiársela hasta cierto grado, pero no como verdad, sino como charlatanería y comadrería" —el *Gerede* de Heidegger— tampoco es más que el desarrollo de una decidida actitud luterana.

La exégesis de Lutero se atiene, por consiguiente —prescindiendo de toda tradición—, a estos dos testimonios: la *palabra* de la Escritura y la *experiencia* de la fe en ella: "Die selb experientia macht mir die scrift gewiss", y también: "Habeo duos testes fidelissimos e invictos, scil., scripturam et conscientiam quae est experiencia" [29]. Ambos elementos, unidos en Lutero, han sido divorciados —pronto lo veremos— por el pensamiento protestante moderno [30]. De un lado se construye hoy una teología puramente *sobrenatural* —la llamada teología dialéctica— limpia de toda "experiencia", de cualquier psicologismo. Del otro, se defiende una religión *natural* de la que toda "revelación" objetiva ha sido eliminada, para no retener más que la "experiencia" existencial de la fe. La separación de teología y filosofía, característica del luteranismo, será llevada así hasta sus últimas consecuencias.

Talante luterano.

Acabamos de analizar el origen, *contra la tradición,* del luteranismo. Pero éste es incomprensible si no se presta la debida atención al otro elemento originario, de los dos señalados en la primera página del presente capítulo: al talante luterano. Pues así como en el catolicismo la actitud ante la vida, la doctrina teológica y el ordenamiento conforme a ésta, de aquélla, están perfectamente equilibrados, en la Reforma el elemento subjetivo y prerracional,

diferencia), esto es, una palabra tal que, oyéndola, la creas; que el verbo no sea sólo voz mía, sino que sea oído por ti, y penetre en tu corazón y le creas; entonces es cuando hay, de verdad, oído de la fe, por el cual recibes el Espíritu Santo" (*Luthers Werke*, Weimar, t. 40^1, pág. 345).

[29] Citado por H. M. Müller, *Erfahrung und Glaube bei Luther* (*apud* Hans Reiner, *Das Phänomen des Glaubens*, pág. 233).

[30] Ya en el suyo, los *Schwärmer* —y en España los Alumbrados— fueron gentes de "experiencia" sin Escritura. ¿Qué falta hace ésta a quien se pretende directamente iluminado por el Espíritu Santo?

la *Stimmung* [31], se ha hipertrofiado, se ha desenfrenado. "El estado de alma de Lutero, punto central de su teología", escribe el P. Denifle. Y Maritain, cuyo estudio se titula, expresivamente, *Lutero o el advenimiento del yo* [32], añade: "El luteranismo no es un sistema elaborado por Lutero; es el desbordamiento de la individualidad de Lutero"; "procedimiento esencialmente romántico", que consiste en "la proyección de su yo en el mundo de las ver dades eternas" [33].

La interpretación del luteranismo ha de hacerse, por tanto, dejando un poco a un lado los acontecimientos exteriores, por lo común tan sobrestimados (y en este sentido es menester corregir en parte, o al menos matizar, lo escrito más arriba al tratar de la situación espiritual dentro de la cual —y contra la cual— se levantó Lutero). Entender que el luteranismo ha nacido como reacción del "joven y piadoso fraile" a la vista de los abusos eclesiásticos, o a la de las licenciosas costumbres de la curia romana, es desconocer por completo al ser humano, que no procede por reacción cuasi-física; y desconocer todavía más la peculiar psicología de Martín Lutero. Ya Lortz y otros han hecho notar que *después* del viaje a Roma siguió, durante algún tiempo, respetuosamente sometido al Papa. Por otra parte, no es verosímil que "viese" en la Ciudad Eterna esas inmoralidades, ni aun que tuviese acceso a los recintos en que habrían de ser perpretadas. Lutero, hombre introvertido, era absolutamente incapaz de *ver*. Si el luteranismo hubiese nacido de una voluntad de reformar las corrupciones visibles, denotaría con tal propósito un espíritu de convivencia, sociabilidad y aptitud para tomar en cuenta lo ajeno y exterior, que está en contradicción con el modo de ser de su fundador. La querella de las indulgencias, el *Wider den falschgenann-*

[31] El luterano genuino es, como Lutero mismo (véase la nota 10 del capítulo anterior), hombre determinado por sus puras y más extremadas *Stimmungen*, por su temple intemperado, valga la aparente contradicción, y predominantemente depresivo (angustia y desesperación religiosas). El católico se caracteriza, al revés, por un tono vital más alegre y armonioso; pero más bien que de *Stimmung* es hombre de *Haltung*, quiere decirse, de una disposición anímica ya informada y ordenada, penetrada de logos. Por eso se puede hablar, en sentido eminentemente positivo, de "estilo" católico. Sin embargo, la *Haltung* exagerada vuelve a ser rasgo protestante, pues el hombre de esta religión oscila entre la vida informe o la forma rígida; su disyuntiva es: o Lutero o Calvino.

[32] Constituye la primera parte del libro *Tres Reformadores*.

[33] También el P. Congar ha escrito que "en todos los dominios, la teología de Lutero ha sido una transposición de su drama interior personal" ("María, la Iglesia y Cristo", en *La Vie Intellectuelle*, noviembre 1951, pág. 72).

ten Geistigen Stand, etc., fueron solamente las ocasiones y los impulsos más eficaces para poner en marcha la revolución.

Tenemos, pues, que esforzarnos por entender el luteranismo desde el alma de Lutero. La filosofía última nos ha enseñado a hacerlo buscando por debajo de las formulaciones el temple anímico de quien las sustenta ; esa filosofía de la existencia que —cualquiera que sea nuestra actitud última con respecto a ella— vale plenamente para descifrar el sentido de la existencia luterana, la existencia de un hombre que pensaba desde su temple anímico y cuya teología no es posible, por consiguiente, aislar de su vida. Con lo cual introdujo en la historia del pensamiento teológico un nuevo estilo de pensar y un nuevo modo de hablar [34]. He aquí por qué no podía "entenderse", no ya "convivir", con sus adversarios, sino ni siquiera "comprender" lo que ellos le objetaban. Sus disputaciones con el cardenal Cayetano y el doctor Eck son la insensata discusión entre dos personas que hablan distintas lenguas. San Agustín sí le habría entendido, porque también su pensamiento teológico brotaba de la experiencia íntima, y *lo católico* aparece en él ligado a *lo existencial.*

El ya mencionado Padre Denifle fue quien primero echó a andar por este camino que busca entender la teología de Lutero desde su vida. Pero la obra del insigne dominicano es demasiado polémica y está determinada por el celo de condenar la funesta doctrina, presentándonos a su creador a la peor luz [35]. Martín Lutero, fraile sobre el que pesan demasiado los votos monásticos, y concretamente el de castidad, fue vencido por la concupiscencia. Es, más o menos, la historia de tantos otros malos frailes. Pero él era incapaz de vivir una vida de "reconocida" depravación, de "prevista" condenación ; y desesperando, por otro lado, de levantarse nuevamente hasta la perfección moral a la que por los votos se

[34] "La forma profético-existencial de pensamiento y de lenguaje de Lutero está completamente alejada de la forma medieval de pensar y hablar, propia de los teólogos católicos contemporáneos suyos; hablaban de tan diferente manera que se puede preguntar si en realidad hablaban de lo mismo, o hasta qué punto" (H. Urs von Balthasar, *Karl Barth,* pág. 202).

[35] Los luteranistas católicos posteriores —Grisar, Lortz— se han esforzado por ser más benevolentes y comprensivos con Lutero. El P. Grisar recomienda cautela respecto a la opinión de que los errores dogmáticos de Lutero nacen de su entrega al pecado, sobre todo al de la carne (*Luther* t. I, pág. 86), y estudiando el *Comentario a la Epístola de los Romanos,* primera obra en que el pensamiento del reformador es ya decididamente herético, hace constar que no produce la impresión de que su autor sea un hombre entregado a la sensualidad, que busca el apaciguamiento y absolución de su conciencia, sino que revela más bien una tendencia espiritualista llevada al extremo (t. I, pág. 195).

había ligado, inventa entonces una justificación doctrinal *a posteriori* de su conducta, de su mala conducta: el *pecca fortiter* y la justificación por la fe.

Jacques Maritain no acepta la exégesis psíquica del P. Denifle. Para él Lutero fue vencido, ante todo, en el orden espiritual. Desesperó de la gracia, se imaginó desprovisto de la asistencia necesaria para vivir en la continencia, y entonces, antes todavía de sucumbir a la carne, pero inerme ya espiritualmente, busca oscura, débilmente consciente, el refugio, la escapatoria, la justificación por la sola fe. En definitiva, Maritain, con ser menos duro, no consigue liberarse del punto de vista de Denifle, demasiado centrado en lo sexual, y su misma estimación del argumento "plástico" de aquél —la serie cronológica de los retratos de Lutero— lo corrobora. Pero de este modo se empequeñece la magna cuestión luterana.

¿*Por qué* apostató Lutero? Con fórmula simplista, que en seguida trataremos de referenciar y justificar, podemos contestar de esta manera: porque su temple fundamental de ánimo consistía en angustia y desesperación.

Aquí es menester referirse otra vez a la *situación* espiritual de las gentes, particularmente de las gentes germánicas, en la época de Lutero. Durante la plenitud de la Edad Media, el hombre había afrontado con tranquila seguridad la existencia, apoyado en una fe inconmovible y bien arropado por la Iglesia universal e indiscutida. Dios era el *firmamentum*, como tantas veces le llaman los Salmos, el pilar, la fortaleza del cristiano; un Dios clemente, luminoso, explicado por la Iglesia. Y, en el orden humano, una tradición inmemorial, sin fisuras ni problemas, completaban la espiritual seguridad. Dios, la Iglesia y la tradición eran las tres firmísimas columnas que sustentaban la existencia humana.

Pero en las postrimerías de la Edad Media, tan sólida y armoniosa edificación amenaza desmoronarse. La cultura se artificializa y pierde contacto con la vida. "El mundo está cansado de las sofísticas sutilezas de la Teología", escribía en 1520 el dominico Padre Faber. Y los hombres comienzan a desesperar de todo. Paul Joachimsen ha afirmado [36] que "el miedo al pecado" era "el sentimiento más extendido de la época". El P. Grisar escribe que el "mal de la época" consistía en la duda y la melancolía depresiva [37]. Según Joseph Lortz [38], Alemania estaba, en este tiempo,

[36] *Historia Universal*, de Walter Goetz.
[37] *Op. cit.*, t. II, págs. 555 y sigs.
[38] *Op. cit.*, t. I., pág. 100.

psíquicamente estremecida y verdaderamente enferma de terror a las brujas, de terror a la vida; el miedo atroz a la sífilis y al peligro de su contagio, que desde 1495 venía padeciendo Europa, acreció estos graves estremecimientos interiores y se produjo un difuso y general estado de angustia, el "terror germánico".

Esta disposición anímica a la angustia, que "estaba" en la época, era congénita en Lutero, como lo demuestran sus infantiles terrores, las brujas y demonios que tempranamente poblaron su imaginación y el mismo acto de su profesión religiosa, legendariamente nacida del voto emitido a la vista del rayo en la amenazadora tempestad; pero *después* fue atizada y fomentada por el occamismo. Efectivamente, si a la concepción occamista del Dios irracional, arbitrario y tremendo, responde Lutero con el terror, terror sacro, por ejemplo, del todavía fraile, ante la proximidad del Santísimo en una procesión [39], a la concepción también occamista, de la capacidad del hombre, por sí sólo, para cumplir aquella arbitraria e imprevisible Voluntad, responderá —muy naturalmente en un hombre propenso a reacciones de tipo extremado— con la desesperación. Y ahora ya sí que empezamos a entender al joven Lutero, de quien su amigo Mathesius nos dice que

> "padecía un alma inquieta. La severa educación que había recibido, la estrecha devoción inculcada por su madre, habían dejado en su alma una profunda tristeza. Ante todo le preocupaba su salvación y temía la justicia de Dios, a la que se representaba inexorable. Sólo una vida santa podía procurarle la paz. Su vida había sido pura, pero él tenía un sentido abrumador del pecado y un pánico mortal a los juicios de Dios, hasta el punto de caer enfermo de angustia" [40].

El fraile Lutero estaba poseído, según vemos, de un celo religioso monstruosamente exacerbado; es decir, de lo que al final del capítulo anterior llamábamos *supertitio,* desmesurada exageración de la *religio.*

Antes, pues, que *concupiscente,* Martín Lutero fue *supersti-*

[39] Grisar, *Martin Luthers Leben und sein Werk,* 1926, pág. 57. De esta obra, que es un compendio de la antes citada y que, frente a ella tiene el interés de tomar en consideración la obra de luteranistas posteriores, particularmente la de Otto Scheel, y la gran edición de Weimar, hay traducción española, *Martín Lutero: su vida y su obra,* hecha del francés, pero que, a pesar del rodeo, se mantiene bastante fiel, según he podido observar en varios pasajes, al original alemán.

[40] Sobre el terror de Lutero al Dios implacable y a la predestinación, puede verse el capítulo III de la obra traducida del P. Grisar.

cioso y varón de angustias. Sus escrúpulos [41] y dificultades no se constreñían a la *obra* de mantenerse casto, sino a las *obras* todas de santificación :

> "Cuando yo era fraile no quería omitir nada de mis rezos. Apresurado, absorbido por mis diversas funciones, guardaba yo mis *Horas,* a menudo toda una semana, hasta el sábado ; a veces dos y tres semanas. Luego me encerraba días enteros, dos y tres días seguidos, hasta haber acabado con todos mis rezos. Esto me enloquecía. Pasaba cuatro, cinco noches enteras sin cerrar los ojos. Caía como muerto, sin sentido", "temblaba ante el pensamiento de una negligencia en cualquier detalle del ceremonial prescrito" [42].

Lutero temblaba desde niño al pensar en el infierno o en Dios. El miedo a condenarse le arrastró al claustro. Allí, falsamente guiado por la teología occamista, pretendió elevarse por sus propias fuerzas, por sus propias *obras* —mortificaciones, ayunos, rezos, continencias —hasta la santidad. Naturalmente, fracasó. Y entonces desesperó. Ortega ha dicho alguna vez que el origen histórico del cristianismo fue la desesperación. Esta afirmación es enteramente cierta aplicada al cristianismo de Lutero. El luteranismo no ha nacido de la concupiscencia, como creía el Padre Denifle. Ha nacido de la desesperación. El propio Lutero ha escrito esta frase terrible : *Nostrae vitae tragœdia,* la tragedia de nuestra vida. El problema religioso es anterior al problema moral.

Penetrado Lutero hasta las entrañas de cuidado por su salvación, la mayor parte de los temas teológicos tradicionales serán desdeñados. Hasta él la *teología* había sido, ante todo, un *hablar de Dios*. Desde él será un *hablar del hombre.* Toda su doctrina se reducirá a la pura cuestión soteriológica, a contestar a esta pregunta : ¿Qué he de hacer para salvarme? Con razón Angelus Silesius, el gran místico convertido al catolicismo —aunque, por desgracia, no acertara a mantenerse en la ortodoxia—, declaró que

[41] Es muy probable que muchos de los supuestos pecados del fraile Lutero no fuesen más que escrúpulos y tentaciones. A su angustiado clamor: "¡Oh, mi pecado, mi pecado!", contestó en una ocasión su superior, el doctor Staupitz: "Abre un registro de pecados, y si inscribes en él alguno de verdad, Cristo vendrá en tu ayuda. Pero no te atormentes con todas esas sutilezas y pecados para muñecas. No hagas un pecado de cualquier insignificancia." El P. Grisar también pone en el "escrúpulo" el origen de muchas tentaciones del joven Lutero, a quien llama "Skrupulante" (*Luther,* t. I, pág. 7).

[42] Véase pág. 211 de la traducción francesa de las *Tischreden,* y Funck-Brentano. *Lutero,* que trata bien este punto.

una de las 55 señales de falsedad impresas en el luteranismo —pese a la pasión del primer reformador por la mística alemana y la influencia que, como ha señalado sobre todo el P. Grisar, ha ejercido en su teología— es el desprecio por la vida de contemplación. A los reformadores no les importaba más que la salvación del hombre [43]; pero entendida ésta en su dirección negativa, esto es, el no condenarse, el librarse de la cólera de Dios ; religión, lo mismo que la de Kierkegaard, *cum metu et tremore* [44], de temor y temblor. Y al llegar aquí queremos hacer un breve paréntesis para hacer notar que a este giro antropocéntrico, dado a la teología por Lutero, corresponde el que ha dado a la filosofía el pensamiento último. Si ayer aquélla trataba de Dios, ésta consistía en *hablar del ser*. Pero hoy, pese a los esfuerzos de Heidegger y otros en contrario, ya no hace sino hablar de la existencia humana, *hablar del hombre*. Y así, Sartre ha podido escribir : "Précisement nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes" [45].

Pero volvamos a Lutero. Las buenas obras, según su experiencia psíquica, no acallan la angustia, sino que precipitan en la sima de la desesperación. Mas, hallándose en lo más hondo de ésta, "en el fondo del abismo", como él mismo dice y repetirá otro hombre de temple luterano, Miguel de Unamuno [46], amaneció, de pronto, una gran esperanza, aconteció la *Turmererlebnis*. Aquel entendimiento jurídico-pelagiano, al que arriba nos referíamos, de la "Justicia de Dios", era para Lutero insoportable y le arrastraba irremisiblemente a la condenación, porque se sentía radicalmente pecador, no justificado, sino injusto. Entonces, *para salvarse*, introduce en las mismas palabras —*Epístola a los Romanos*, I, 17— otro sentido, tan extremadamente falso como aquel del que salía : Justicia como pura gracia, justicia que justifica, sin más, al que tiene confianza, al que tiene fe. "Y fui consolado —dice—, y de repente mi corazón quedó en paz".

Fe justificante, fe luterana, que consiste más bien —es Denifle quien primero lo ha subrayado [47]— en *esperanza*. En realidad, a la base del punto central de la teología de Lutero hay —¿quién lo

[43] Véase, como muestra, esta frase de Lutero: "Cristo tiene dos naturalezas. ¿Qué me importa a mí eso?" (*apud Congar*, art. cit.).

[44] *Phil.*, II, 12.

[45] *L'Existencialisme est un humanisme?*, pág. 36. Véase la discusión de esta afirmación en la *Carta sobre el Humanismo* a Jean Beaufret, de Heidegger.

[46] Véase más adelante, "Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno".

[47] *Op. cit.*, t. III, págs. 420 y sigs.; también Grisar, *Luther*, t. III, páginas 301 y sigs.

diría tratándose del pensamiento más radicalmente existencial que se ha producido nunca?— toda una cuestión filológica. El habla de la justificación por la fe, *fides.* Pero da a esta palabra el sentido que tiene en sus hermanas *fidere* y *fiducia,* esto es, el sentido de *confianza.* Es verdad que tal acepción está implicada también en la *Fe católica.* Esta consiste a la vez en creer-en-Alguien y en creer-en-Algo. Mas para Lutero, la segunda acepción —el *asentimiento* a las verdades reveladas, el tenerlas por efectivas verdades— retrocede ante la primera. El es ante todo *homo fidens,* y en mucho menor grado *homo credens.* Esta sinonomía de *fides* y *fiducia* es especialmente visible en los *Comentarios sobre la Epístola a los Gálatas.* Melanchton terminará por identificarlas de modo explícito, diciendo: *fides, hoc est fiducía.* La fe que justifica, añadirá, no es la fe histórica, la *simplicem historiae cognitionem,* sino la fe-fiducia, la confianza, la esperanza.

Pero se advierte fácilmente que esta vivencia de la esperanza no es, como en el catolicismo, una actitud primordial, sino un refugio, una salida de la desesperación. Y, además, ésta, al igual que, por otra parte, el pecado, sólo es cubierta, pero sin desaparecer jamás. La *confianza* no borra la *inseguridad.* "¡Quién pudiera creer!" (es decir, esperar, confiar), exclama a veces el Reformador. Más todavía: una religiosidad *viva* mantiene siempre despierta la desesperación como condición para la actualización de la fe. Dice Lutero en *De servo arbitrio* [48] que no hay nada más escandaloso para el "sentido común o razón natural" que la terrible realidad de que Dios "abandone, endurezca y condene" a tantos hombres, como si se deleitase con sus pecados. El de quien, por otra parte, se predican la misericordia y la bondad sumas. No una, sino muchas veces confiesa Lutero que ante esta tremenda, inconfundible dureza ha sido empujado hasta el "profundo abismo de la desesperación" (*profundum et abyssum desperationis*) y a preferir no haber sido creado; hasta que —continúa— "comprendí cuán salvadora es la desesperación y qué cercana está la gloria". Y lo mismo debe decirse de las angustias, que durarán *donec exuamos hanc carnem,* hasta que salgamos de esta carne (*Comentarios sobre Isaías*). Porque, a diferencia de los, según Lutero, heréticos (los "papistas"), *Pii et vere sancti semper pavent,* y sobre ellos pesa, oprimente como una losa, la duda sobre su salvación.

El angustiado Lutero, sin duda más profundo que la mayor

[48] Edición de Weimar, t. 18, pág. 71.

parte de los fútiles disputadores de su época, no puede apartar un momento de sí la cuestión terrible de la Predestinación. ¿Pertenece él a los elegidos o a los precitos? Con seguridad no puede saberlo. Pero se cobija en la dulce esperanza de la justificación por la fe.

Mas ¿cómo pueden coexistir a la vez, en una misma alma, angustia y confianza, esperanza y desesperación? Es el problema de la dialéctica vital luterana que, en último término, puede resumirse en la contradicción *sic homo Christianus simul iustus et peccator, Sanctus et profanus, inimicus et filius Dei* [49], y todavía mejor en la conocida y malfamada [50] amonestación *pecca fortiter et crede fortius.*

Esta frase es del más puro estilo luterano: rebosante de pathos y fuerza plástica del lenguaje, muestra características de su forma crudamente *paradójica* de pensar, de lo desmedido [51] e inclinado a la exageración —*Doctor Hyperbolicus*—, al "superlativismo extremo" [52]. También, y sobre todo, expresión de su dialéctica madrugadoramente antihegeliana, hecha no de síntesis, sino de extremados contrastes y flagrante contradicción, a la manera que suele pasar por invento de Kierkegaard. En ella manifiesta su autor el irracionalismo de un pensar que mantiene uno frente a otro los dos elementos de la síntesis, afirmando *ambos* a la vez. No, pues, *superación* del principio de contradicción, sino su más crasa *violación.*

Esto en lo que concierne a la dialéctica del pensamiento. Parejamente, en cuanto a la de la vida. "Peca", es decir, ofende a Dios, apártate de El (el pecado, según Santo Tomás, es *aversio* de Dios), puesto que, no siéndote posible evitar el pecado, vale más que lo cometas abiertamente y te libres así de escrúpulos y tentaciones; pero, a la vez, "cree", es decir, confía en El, espera en El y vuélvete a El (*conversio* a Dios) [53].

[49] W. A., t. 40^1, pág. 368.

[50] El P. Grisar hace notar que su recto sentido no es, sin más, el de una invitación a pecar, como frecuentemente se ha creído, sino condensación paradójica, hiperbólica, de su doctrina (*Martín Lutero: su vida y su obra,* pág. 155).

[51] "Luther ist das Gegenteil des korrekten Masshaltens. Er ist vielmehr, eine Darstellung der Mass-losigkeit oder Form-losigkeit" (Lortz, *op. cit.,* pág. 152).

[52] Sería interesante un estudio de la prosa luterana desde este punto de vista. Lortz (*op. cit.,* pág. 150) ha señalado la predilección por las palabras absolutas "nunca", "nada", "todo".

[53] La interpretación del *pecca fortiter* que aquí se da no quiere desconocer, entre otras, las interpretaciones de Lortz (págs. 294-5, *op. cit.*) y la de Scheler en *El resentimiento y la moral.* La primera, procedente, conviene advertirlo, de un hombre católico, quiere buscarle, frente al moralismo usual, una intención de pura religiosidad. Lortz acerca este pasaje al de San Agustín, *ama et fac quod vis,* reco-

Me parece que será de alguna utilidad la rapidísima confrontación de esta dialéctica vital con la católica. El catolicismo no puede, por supuesto, mandar que se peque ; pero sabe muy bien que para el común de los cristianos es moralmente imposible liberarse de cometer pecados. "Pecar" y "arrepentirse", en vez del mero "creer" luterano, son los dos términos de la dialéctica católica. Pero no se presentan ambos simultáneamente como en Lutero, sino de modo sucesivo (y hasta, por desgracia, cíclico), con lo que desaparece la irracional contradicción. Caer una y otra vez, vuelta a empezar siempre, a arrepentirnos de nuevo sin desesperar [54], confiando en Dios y orando sin intermisión para que Cristo, nuestro Simón Cireneo, nos ayude a llevar la cruz y no más a caer. Es, si se quita el esceptismo de principio y se vuelve del revés su intención, lo que dijo Campoamor :

Te contaré en un cantar
la rueda de la existencia :
pecar, hacer penitencia
y luego, vuelta a empezar.

En este sentido no conozco réplica más hermosa al *pecca fortiter* luterano que el poema católico de Paul Claudel *A la mémoire de l'abbé Daniel Fontaine* [55], que me permito transcribir casi íntegramente porque sustituye con ventaja suma muchas líneas de pobre prosa mía :

"Je fais le ferme propos..." Oui, et j'aurai fait les mêmes fautes demain ou cette après-midi.
C'est vrai que le diable est obstiné, —mais je suis encore plus bête que lui.
On ne me tuera pas si vite, j'ai appris à ne pas rester par terre comme une pierre et comme une chose en bois.
Quand je tomberais à chaque minute, je me releverai soixante-dix-sept fois!
C'est dans les livres qu'on voit ces âmes d'un seul coup rincées et une seule fois pénitentes.
Si je ne puis marcher debout, eh bien j'avancerai à plat ventre!
Et voici de nouveau le dimanche implacable, et que c'est amer,
Cette faute a remâcher avec le goût qu'elle a qu'on avait promis précisement de ne pas faire!

nociendo, empero, la diferencia esencial: que, según el Santo, quien de veras ama, ya no pecará, en tanto que la fe sin caridad de Lutero no puede librar del pecado.

[54] Judas, después del pecado, se arrepintió, pero desesperó. Lutero se sobrepone al pecado con la "esperanza desesperada" e incontrita. El católico responde, a la vez, con el arrepentimiento y la esperanza.

[55] Incluido en el libro *Feuilles de Saints.*

....

Me voici de nouveau agenouillé devant toi, regarde, prêtre!

....

Parle et dis-moi ces mots que le monde ne comprend pas.
C'est Jésus-Christ que j'entends et qui me conseille tout bas.
Et je crois que demain je serai avec toi dans le Paradis,
Tenant le pan de ta robe sacerdote dans ma main, simplement parce que tu me l'as promis.

Lutero pone el pecado coexistiendo con la piedad y desconoce el *arrepentimiento* [56]. Semejante desconocimiento está en relación con la *sinceridad* [57] y el existencialismo, con la radicalidad del hombre luterano. Para el extremado Lutero, si en verdad acaeciese alguna vez verdadero arrepentimiento, nos haría para siempre indemnes, libres de nuevos pecados. Removería de tal modo las entrañas del alma, que nos otorgaría en adelante y para siempre la impecabilidad. Pero la experiencia muestra que no hay tal. El hombre que dice haberse arrepentido, vuelve a pecar. Es decir, que no hay nunca verdadero arrepentimiento, sino una actitud insincera con la cual el hombre pretende engañarse a sí mismo y a Dios para alcanzar la absolución ; y después, vuelta a empezar hasta que, con el "arrepentimiento" final a la hora de la muerte, termine la farsa y, como premio, se gane el cielo.

La solución que a semejante "insinceridad" da Lutero consiste en la renuncia al ideal. El monje hace promesas —los votos monásticos— que no cumple (o que no cumple, en general, a la perfección, concederá el católico) ; luego no debe hacerlas. Igualmente, el arrepentimiento no produce (en general) verdadera enmienda ; por ende, se suprime y no hay para qué hablar de él ni tomarlo en cuenta. Asimismo, la "lógica" luterana terminará admitiendo el divorcio para suprimir infidelidades conyugales [58]. Y, en general, todo género de anhelos de perfección, de intentos para alzarse

[56] *Vide* en Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* (Bula *Exsurge Domine*), los errores de Martín Lutero sobre la contrición. El P. Grisar señala con acierto la oposición de su doctrina a la penitencia, el arrepentimiento y la contrición (*Luther*, tomo II, página 150).

[57] Esta sinceridad no es incompatible en Lutero (como tampoco, según veremos, en su discípulo Kierkegaard) con la falta de veracidad. Por eso el P. Grisar ha podido hablar de su "nueva teología de la mentira" (*Luther*, t. II, págs. 460 y siguientes).

[58] La posición protestante frente al problema de la fidelidad conyugal es igual que la adoptada respecto del celibato del clero: sálvese la sinceridad, aunque perezca la esencia. Pero el estado de divorcio con matrimonio subsiguiente es, en rea-

sobre la flaqueza y la indigencia son descalificados porque la *experiencia* muestra su ineficacia.

¡Siempre la experiencia! La religiosidad de Lutero es radicalmente experiencial. Maritain ha advertido con perspicacia el psicologismo y empirismo de esta teología. Lutero sabía por los místicos que es posible una "experiencia" de Dios. Pero en su orgullo no comprendió que la mística —para la que él, por otra parte, como hombre nada contemplativo, no tenía ninguna disposición— es un don gratuito sólo deferido tras las crueles mortificaciones de la "noche del sentido" y la angustia atroz de la "noche del espíritu". En la economía normal, ordinaria, de la gracia no hay posibilidad del "sentimiento" de la vida sobrenatural del cristiano grato a Dios. Esto no lo entendió nunca. El existencialismo de su pensamiento le impedía admitir nada como meramente "sabido". Necesitaba "sentirse" en gracia, conseguir la "experiencia" de su justificación, y tanto más porque, según su teología, solamente se está justificado en cuanto se cree estarlo. Maritain ha dicho con palabra expresiva, que tenía "la apetencia brutal de saborear su propia santidad". Para Lutero, lo que no se "siente" no se "es", y por eso nos da largamente, nos da sin medida su *Gemüt,* sus sentimientos, sus odios, sus apetitos, su cólera, sus terrores, obsesiones, angustias, desesperaciones, y también sus calumnias, mentiras, inmundicias y obscenidades.

Lutero es el hombre absolutamente descomedido, el hombre que carece de toda contención, que da rienda suelta a su yo. Es, en este sentido, el primer hombre romántico, el *homo naturalis* y verdaderamente, *in puris naturalibus.* El respeto a los demás y a sí mismo, la urbanidad, la buena crianza, la inclinación a una comedida reserva, son para el *sincero* Lutero, "hiprocresía", "judaísmo", "escolástica" o "papismo". Así, no puede extrañarnos la insuperable grosería del Reformador, su *obsesión de l'ordure et de l'obscenité,* lo que en Alemania se ha denominado su "grobianismo". Es verdad que esto era en general propensión de la época; bastará recordar el nombre de Rabelais y el del mismo Erasmo. Pero Lutero deja a todos muy atrás. El desenfreno en el lenguaje, el *se laisser aller* en las costumbres, la ira como elemento constitutivo de su religiosidad [59] y la burda dialéctica de su estilo de

lidad, *peor* que el de adulterio, porque dobla el pecado negándole y se cierra, además, el camino del arrepentimiento y la enmienda.

[59] En efecto, el odio es una eficaz palanca de la "piedad" luterana: "Cuan-

polemizar [60], han sido implacablemente presentados por el P. Denifle. Pero el peor retrato que puede hacerse de Lutero no se le hizo el investigador dominicano: se lo ha hecho él.

* * *

Antes de terminar este capítulo no será tal vez ocioso resumir, breve y esquemáticamente, los estadios de la vía religiosa luterana. Aparecen genéticamente ordenados; pero es menester tener en cuenta, porque es característica fundamental de la dialéctica vital de Lutero, que cada momento cubre, sí, el anterior o anteriores, pero no los deja atrás; todos ellos subsisten hasta la muerte, contradiciéndose en el alma desgarrada del creyente. Estos estudios son:

1.° El momento inicial es la creencia (erróneamente atribuida al catolicismo) de la justificación del hombre por sus *obras* y la exageración de lo *tremendum* de Dios.

2.° De uno y otro error arranca, muy consecuentemente, la *religiöse Sorge,* el exceso y exageración de celo, de "gravedad" religiosa, de escrupulosidad. El luteranismo —adelantábamos ya en el capítulo anterior— agrava tanto el peso de la cruz, que en realidad deja de ser *religio* para convertirse en *superstitio*. Por eso pudo identificar Lutero la tristeza con la conciencia: *tristitiae spiritus est ipsa conscientia* [61].

3.° La vida religiosa de esta manera concebida, es *imposible*: conduce a la "blasfemia" [62] contra un Dios "loco" que exige lo que no se puede cumplir, y a la desesperación. Pero entonces, desde la desesperación, Lutero "salta" al extremo opuesto: la justificación por la sola fe, por la sola confianza y esperanza, la inutilidad de las obras, el *pecca fortiter,* el vencimiento de los escrúpulos mediante la abrogación de todo precepto y la liberación del miedo al pecado, precisamente al cometerle. Lutero se aferró a esta doctri-

do me siento el corazón frío y no puedo rezar como es preciso —se cuenta en las *Tischreden*—, me hiero con la impiedad y la ingratitud de mis adversarios, del Papa, de sus cómplices y de su canalla, de Zwinglio, a fin de que mi corazón se inflame en un justo odio y en cólera, y pueda decir con vida y calor: "Santificado sea tu nombre..."

[60] Lutero no tenía nada de *Doctor subtilis,* aunque poseyera, por otra parte, gran marrullería para disputar.

[61] *Apud* Grisar, *Luther,* t. III, pág. 278.

[62] *Vide Tischreden,* núm. 1820.

na porque, como dice el P. Bonet [63], era, en su experiencia personal, su única tabla de salvación.

4.° A patir de ella, la existencia religiosa de Lutero se polariza en torno a dos extremos de la experiencial piedad : sentimiento trágico de la iniquidad humana, de su enemistad con Dios, de la imposibilidad de ser grato a El, del *pecado en que consistimos* y que nada ni nadie puede borrar [64] —*Kreuztheologie* ; y, al contrario, piedad de facilidad suma ("¡ Qué gusto, hacer un buen pecado!"), de pura entrega, confianza y consuelo en Dios—, *Trostthcologie.* Contradicción pues, antítesis, desgarramiento. Pero ya sabemos que el temple anímico de Lutero fue el opuesto al *temperamentum* y la armonía.

5.° Todos estos "instantes" religiosos deben coexistir en cada trance de la vida del cristiano. Lutero, y con él todo hombre auténticamente luterano —lo veremos con mayor claridad en el capítulo siguiente—, es obligado a recorrer *por sí mismo,* sin que le valga haber venido al mundo después de Cristo, todo el largo camino que comienza en la pecaminosidad radical y la desesperación, para terminar en la gracia y en una esperanza con la que coexiste el desesperar primero. El cristianismo de Lutero —casi nunca vivido en su radicalidad, ni aun por él mismo después de los años de la crisis— es, pues, su única posibilidad psíquica de salvación, pero también la más pesada carga que se ha arrojado nunca sobre los hombros del ser humano.

[63] En su documentada y útil obra, *La filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y la primera mitad del XVII.*

[64] Ni aun el bautismo: "Después del bautismo, el pecado original es como una herida que comienza a curarse." La matamos cada día, pero resucita a continuación. Es como la barba —continúa Lutero—, que se afeita y vuelve a brotar (*Tischreden*).

Capítulo II

ACTUALIDAD LUTERANA

Lutero en Kierkegaard.

En sus últimos años, Kierkegaard llegó a decir que el cristianismo no existe ni ha existido nunca, y que el mismo Jesús no lo realizó plenamente. Naturalmente, esto es, en primer lugar, una blasfemia, y después, una falsedad. La procesión de los santos, a lo largo de la historia, proclama la posibilidad de ser cristiano. Pero, en cambio, casi puede decirse que el luteranismo —el luteranismo auténtico— no existe ni ha existido nunca, y que el mismo Lutero no lo realizó más que en sus primeros años de vida religiosa. Después dio un cierto orden a su vida : venció sus tentaciones al modo aconsejado por Oscar Wilde, contrajo matrimonio, fundó una familia, fundó una iglesia, se convirtió en un hombre políticamente importante, consolidó los nuevos dogmas, las nuevas verdades de su religión. Con todo esto empazaba a estribar su vida en una tradición, la creada por él mismo. Pero ya hemos visto antes que la *angustia* y la *desesperación,* sobre la que se fundaba la religión de Lutero, se hallan en función de una *ruptura de la tradición.* Restablecida ésta, la vida se serena, recobra confianza en sí misma y sigue su camino, poseedora ya de una nueva "ortodoxia", de una nueva "seguridad". Cierto que las congojas podrán irrumpir de nuevo, cuando menos se piense ; pero ya no se fundará sobre ellas la existencia entera —paradójico fundamento, como el que a Rilke atraía en Toledo y sobre todo en Ronda, ciudades levantadas sobre el abismo—, sino que aflorarán entre sus resquicios.

Veíamos en Lutero que su reforma se alzó sobre un doble prin-

cipio: su *experiencia* anímica que al abrirse camino al exterior, se traspone dogmáticamente en la afirmación de la "libre interpretación" y la *Palabra* de Dios. Ahora bien: "Palabra" y "experiencia" o "conciencia" se hallan en función la una de la otra y son inseparables, pues la conciencia, dirigida por el Espíritu Santo, está aprehendida, presa por la Palabra de Dios [1]; aunque, claro está, para nosotros, los que no somos luteranos, los que vemos la Reforma desde fuera, hay en ella un primado de la experiencia sobre la Escritura, de la *Glaubenserlebnis* sobre el *Rechtfertigungsdogma*.

Pero estos dos principios, sin cuya conjunción no puede entenderse a Lutero, se divorcian en la historia subsiguiente, como ha puesto claramente de manifiesto Ernst Walter Zeeden [2]. Los luteranos ortodoxos se atendrán a la "doctrina", a los "dogmas" definidos por el nuevo "Profeta", "Apóstol", "quinto Evangelista", "taumaturgo" —estos son los títulos que durante los siglos XVI y XVII se le dan—, sin el previo pasar por la genuina experiencia luterana —crisis de la religiosidad recibida y ruptura con ella, soledad, desesperación, angustias, asimiento a la tabla de salvación—. La "experiencia viva" se convierte así en "teología dogmática" objetivada, arrancada de su suelo anímico. Esto es lo que separa radicalmente al luteranismo de Lutero [3].

De este modo, tras la muerte del Reformador se consumó la infidelidad a su espíritu. Melanchton, su sucesor, ha "edulcorado" —la palabra es de Maritain— el luteranismo, lo ha mitigado, racionalizado y moralizado. Ha vuelto a introducir en él al odiado Aristóteles. Y después proseguirá operando una escolástica no demasiado alejada de la antigua, alimentada en el Estagirita, nuestro Padre Suárez y al final Wolf.

Frente a semejante "luteranismo ortodoxo", los movimientos "modernos" tenderán a fundar la religión más en el "ejemplo" y la "actitud" de Lutero que en su "doctrina". Sin embargo, el verdadero Lutero quedará no menos traicionado porque la experiencia pietista, por ejemplo —para no hablar de la teología de la Ilustración o de la teología liberal del siglo XIX—, reposa sobre un "talante" y emerge de una "situación" diametralmente opues-

[1] *Dictio* de Lutero en Worms, ante Carlos V (Weimar, t. VII, pág. 838).

[2] *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums*, 1950. En este libro se considera a Lutero según los dos modos fundamentales en que, históricamente, ha sido visto por sus compatriotas: como "hombre de la fe" (único aspecto que nos interesa aquí) y —según la manera de la Ilustración—, como hombre del progreso, la emancipación del hombre y la libertad subjetivista.

[3] *Op. cit.*, pág. 69.

tos a los de Lutero. Los hombres del "progreso" y la Ilustración no podían de ningún modo "repetir" —en el sentido kierkegaardiano de esta palabra— la trágica experiencia religiosa de Martín Lutero, que para ellos no era ya más que una oscura, supersticiosa antigualla. ¿Cómo habría sido posible una auténtica reviviscencia del drama luterano en la época del optimista racionalismo? Este, enemigo por principio de toda religión, lo es todavía más de la luterana, por completo irracionalista y trágica. Es verdad que el siglo XVIII vio correr por Alemania una ola de devoción: el pietismo. Pero fue un "estilo intermedio" que, por un lado, sirve de tránsito a la "religión natural" de la Ilustración, y por otro, con su impulso místico y su unción religiosa se emparenta —según han señalado teólogos protestantes— con el catolicismo y, más exactamente, con el protestantismo "católico" y aun "romano" de Juan de Valdés y su círculo en el siglo XVI, como ha visto bien Gothein.

Adviértase que con la situación espiritual de Martín Lutero, es decir, con el "riesgo absoluto" del que ya no cuenta con ninguna "seguridad" en que apoyarse, no tienen manifiestamente nada que ver los luteranos ortodoxos, amparados en un dogma, en una Iglesia, en un previo saber a qué atenerse; pero tampoco los "ilustrados", que no pueden "extraviarse", puesto que no reconocen más camino que el "subjetivo", el que les dicta su conciencia, y éste aparecía, a la sazón, digno de toda confianza. Durante los siglos XVII y XVIII, durante la época de la *seguridad* y la *fe en la razón*, era imposible una actitud auténticamente luterana.

Pero a fines del siglo XVIII empieza a perderse confianza en la razón, empieza a no satisfacer el esquema de la *machyna mundi*. Es la época del prerromanticismo, de Rousseau, del *Sturm und Drang*. Y pronto sobreviene la segunda gran *crisis* europea: la Revolución. Otra vez será posible el luteranismo.

Kant fue acaso, pese a su lastre racionalista, el primer protestante genuino desde Lutero; el pensador cuyo designio central era, según su confesión, limitar el saber para dar lugar a la fe. Con razón es considerado como el filósofo protestante por antonomasia. Su "destrucción" de la metafísica aportó, ¡por fin!, un serio fundamento a la irracionalista concepción luterana, como la filosofía de la existencia será una secularización de la teología de Kierkegaard. A la negación luterana de la "teología natural" corresponde la negación kantiana de la metafísica. A la paradoja de "los mandamientos imposibles de guardar" corresponde la de un "imperativo moral", que exige de los seres humanos, sometidos a la férrea ley

de la causalidad natural, lo que éstos no pueden cumplir. Y así, como Lutero afirmaba, a la vez, el *servo arbitrio* y la *libertad del cristiano,* Kant afirmará, simultáneamente, la causalidad natural y la libertad. La contradicción kantiana entre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica* es una racionalización de la antítesis luterana entre la *Kreuztheologie* y la *Trosttheologie.* A la repulsa de la caridad (las "buenas obras") corresponde la lucha de Kant, en nombre del "deber", contra el valor de lo hecho "por inclinación", "por amor". ¿Y cómo no relacionar la doctrina luterana de la pecaminosidad radical con la kantiana del "mal radical"? [4]. En fin, a la salvación religiosa por *la sola fe* corresponde la salvación moral por *la buena voluntad* sola [5].

Observemos que después de Kant y de algunos contemporáneos suyos —Hamann y Jacobi sobre todo— no vuelve a haber verdadero luteranismo hasta Kierkegaard. Todo lo demás, llámese Schleiermacher [6], teología liberal o idealismo alemán, etc., en cuanto incurso en racionalismo, sentimentalismo, misticismo o titanismo [7], en definitiva, desconocimiento de la *distancia* entre Dios y el hombre, es antiluterano.

Sören Kierkegaard ha sido el más grande teólogo luterano y el hombre de temple más luterano que ha existido nunca. Pero otra vez, como siempre, este temple existencial se encuentra no dependiente, pero sí en función de la situación histórica. Pues no es, ciertamente, ninguna casualidad que la actitud de Kierkegaard, espiritualmente alcanzado por las convulsiones político-sociales de su tiempo, culminase hacia 1848. En rigor, y aun cuando esto haya tardado bastante tiempo en verse claro, la actual "época de crisis", de la que Dios sabe cuándo se saldrá, fue abierta en esta fecha.

[4] Expuesta en la primera parte de *La religión dentro de los límites de la simple razón.*

[5] Todo lo cual no obsta, claro está, para que el sistema kantiano en cuanto *teología secularizada,* es decir, racionalizada, sea condenado por los neoluteranos. Con razón escribe Emil Brunner que, desde el punto de vista teológico, la obra de Kant no representa más que el paso de la teoría metafísica de la razón (Aristóteles, Santo Tomás y Wolf) a la teoría ética de la razón (*Der Mittler,* pág. 16). El "debes, luego puedes" y la doctrina de la *autonomía* están en contradición con el auténtico luteranismo, aunque se deriven de él.

[6] Sobre Schleiermacher, a quien considera fundador de la "teología liberal", ha escrito Emil Brunner un libro que pone de manifiesto su racionalismo "especulativo" (ya se sabe el tono de desprecio con que los luteranos pronuncian esta palabra) y antirreformador. También del lado católico se niega a Schleiermacher el rango de teólogo: fue un "filósofo disfrazado de teólogo". Cfr. A. Dempf, *Kierkegaards Folgen,* págs. 28-9 y 35.

[7] El *titanismo moral* de Kant y Fichte ha sido perfectamente visto por Ortega. Véase: *Kant. Reflexiones de centenario.*

Las jornadas decisivas empiezan un poco antes con el hundimiento del idealismo y la publicación de la obra de Feuerbach, *La esencia del cristianismo,* que vino a fundar el moderno ateísmo antropológico, y apartando a Engels y Marx de la metafísica, les empujó al materialismo histórico; después sobrevinieron juntas las obras de Kierkegaard y el Manifiesto Comunista —marxismo y existencialismo, esas dos extremadas reacciones contra la deshumanización burguesa del hombre, son rigurosamente coetáneos— ; y, simultáneamente, la primera revolución social-comunista en la que Donoso Cortés vio prefigurada la futura —hoy actual— situación de Europa, aunque esta predicción haya tardado tiempo en cumplirse, porque entre 1848, 1871 y las ingentes catástrofes de las guerras mundiales y la revolución comunista, se extendió un paréntesis de "aparente tranquilidad y engañosa seguridad", como le han llamado Alfredo Weber y Carl Schmitt.

Kierkegaard se encuentra también, como Lutero, con una *ruptura de la tradición* inmediata —ateísmo de Feuerbach, que explica psicológicamente la génesis de la religión, y fracaso de la filosofía idealista— y con una *situación real* de aburguesamiento religioso y de *crisis* social que empieza a entreverse. El intento de reanudar esta o aquella tradición sería inútil, pues para Kierkegaard lo que la tradición transmite es huera fraseología, y "la verdad sólo existe para el individuo cuando él mismo la produce actuando". La única salida será revivir el cristianismo desde el temple anímico adecuado.

La obra de Kierkegaard, como la de Lutero, es puro desahogo de su intimidad, de su talante. Pero la atribulada disposición anímica de uno y otro viose ratificada y avivada por una "herencia". La "herencia" de Lutero consistió, como veíamos, en la angustia difusa de la época y en el occamismo. La herencia de Kierkegaard, rigurosamente "patrimonial" consistió en la *stille Verzweiflung* [8], la quieta, callada, desesperación que surgió, como un "temblor de tierra", en el saber del pecado secreto del padre, en la maldición que cuando era aún muchacho, pastor de ganado e indigente, había lanzado a la faz de Dios. Culpa que atormentó para siempre la vida del *escrupuloso* [9] padre, que pesó sobre la familia y a *nati-*

[8] Véase el fragmento autobiográfico, encabezado con este título, de la "historia de pasión", *Schuldig/Nichtschuldig?* (pág. 177 de los *Stadien auf dem Lebensweg* volumen IV de sus *Obras completas*, en alemán).

[9] "Escrupuloso", en el sentido que venimos dando a esta palabra desde el capítulo primero. *Vide supra.*

vitate sobre el meláncolico, solitario, taciturno Sören. Pues su esencia, él mismo lo confiesa, es angustia, desesperación, melancolía [10] e intimidad cerrada, taciturnidad [11].

Kierkegaard está separado de Lutero por una cruel deficiencia de vitalidad. A éste le rebosaba el espíritu vital. Aquél tenía, ni más ni menos, que la cuantía de vida necesaria para consumirse, como un cirio ardiente, al acabar de proferir la última palabra decisiva contra la cristiandad. Lutero tuvo fuerzas sobradas para arrastrar una nación entera tras sí. Kierkegaard, a duras penas logra la *decisión* que tanto predicara y que tantos esfuerzos le costó. Pero la actitud revolucionaria les es común. Ambos rompen con la *religión tradicional* : Lutero, con el catolicismo ; Kierkegaard, con el cristianismo oficial de su país.

El sentimiento religioso de Kierkegaard es afín al de Lutero. Dios es el "totalmente Otro", el Supraser separado del hombre por una "distancia" infinita e infranqueable, el "enemigo mortal" del género humano.

La disposición de ánimo que requiere tal Dios es el "temor y temblor", palabras paulinas con que Kierkegaard rotuló uno de sus libros más importantes ; a la vista del servidor de Dios, del hombre religioso, del implacable sacrificador Abraham, nos sobrecoge un escalofrío de *horror religiosus* [12]. Salomón —nos cuenta en otro lugar [13] Kierkegaard— presenció una vez, a medianoche, la plegaria de su regio padre David, "el elegido de Dios"... Le vio entregado a la desesperación, tendido en el suelo ; oyó de su boca las clamantes imprecaciones con que gritaba al Cielo el más amargo arrepentimiento concebible... Salomón comprendió de súbito en qué consiste *ser elegido de Dios*. Desde entonces renunció, aterrado, a tal privilegio.

La senda angosta de la elección divina, el camino de la fe, pasa *necesariamente*, según Kierkegaard, igual que según Lutero, por la angustia y la desesperación. También aquí, como en Pascal, la existencia es el frágil puente tendido entre la nada y Dios. La nada forma la trama misma de la existencia [14] y constituye el objeto de la angustia [15]. Esta no se refiere a nada determinado, sino a la pura

[10] *Mein Wesen ist Schwermut* (*loc. cit.*, pág. 173) y *Er ist schwermutig* (*Ibidem*, pág. 397).
[11] *Er ist verschlosen* (ob. cit., pág. 394).
[12] Cfr. *Crainte et tremblement*.
[13] "El sueño de Salomón" (pág. 225-7 de los *Stadiem*).
[14] *Entweder/Oder*, I, pág. 260.
[15] *El concepto de la angustia*, pág. 96 y 152.

posibilidad de poder [16]. Ella misma, atraída por el "vértigo" de la libertad, pone el pecado y se acongoja más ante la culpa. Pero "la angustia no es, en modo alguno, una imperfección" [17]. Es el "lugar" de irrupción del espíritu. Así, la "angustia de la parturienta" contrasta con "el fácil nacimiento del animal" [18]. "Si se quiere hablar de imperfección, ésta reside en otra cosa: en que la mujer, buscando en la angustia escapar de sí misma, se refugia en otro ser humano, en el varón" [19]. Es que —continúa Kierkegaard, muy próximo otra vez a Pascal— "no se quiere pensar gravemente en la eternidad ; se siente angustia ante ella, y la angustia busca cien escapes" [20]. Pero la angustia corajudamente soportada es "expresión de la perfección de la naturaleza humana" [21]. "Si el hombre fuese un animal o un angel, no sería nunca presa de la angustia" [22]. Cuando se exalta el holocausto de Abraham suele considerarse en él, como tema supremo de edificación, que el Patriarca estuvo a punto de sacrificar "lo mejor" que poseía, su propio hijo y la promesa divina puesta en él. Pero también el joven rico del Evangelio podría haber sacrificado su mayor bien y no sería, por eso, ningún Abraham. Pues "lo que se omite es la angustia" [23].

No se puede, pues, llegar a la fe sin atravesar la angustia y la desesperación. La angustia es *Isolation* [24], aislamiento y desolación, soledad radical. Ante el nudo enfrentamiento con la nada, el hombre "salta" a la fe. *Per angusta ad augusta.* He aquí por qué "hay que aprender a angustiarse" [25], y hasta ejercitarse imaginariamente en ello. Pero la fe no acaba con la angustia [26], sino que, como en Lutero, coexiste con ella. No hay fe sin angustia ; ésta es uno de sus elementos constitutivos.

La teoría kierkegaardiana de la desesperación es de sentido análogo a la de la angustia. Según Jean Wahl [27], la diferencia estribaría en el carácter más bien femenino de la angustia ; elección de

[16] Ob. cit., pág. 65.
[17] Ob. cit., pág. 73, nota.
[18] Ob. cit., pág. 113.
[19] Ob. cit., pág. 73, nota.
[20] Ob. cit., pág. 243.
[21] Ob. cit., pág. 113.
[22] Ob. cit., pág. 244.
[23] *Crainte et tremblement*, págs. AA-C.
[24] *Entweder/Oder*, II, 210-1.
[25] Ob. cit., págs. 185-6, 250, 251 y 254.
[26] Ob. cit., págs. 185-6, 250, 251 y 254.
[27] *Etudes kierkegardiennes*, pág. 255, nota.

algo que no es uno mismo, la nada, frente a la superior decisión envuelta en la desesperación que es elección de sí mismo.

El "estadio estético de la vida", la concepción hedonista de la existencia, termina fatalmente en desesperación. Pues todo placer es fugaz y deja siempre tras sí una estela de invencible tristeza. La "ironía" y el "humor" son, en lo hondo, desesperación. Pero también ésta, igual que la angustia, es "camino de perfección". Kierkegaard, apoyándose en el juego de palabras *Zweifeln-Verzweifeln* (o, mejor dicho, en los correspondientes vocablos daneses), sostiene que no es en la duda, según creyó Descartes, sino en la desesperación, donde se encuentra el punto de partida para la busca de la verdad y la eternidad :

> "La duda (*Zweifel*) es desesperación (*Ver-zweiflung*) del pensamiento, la desesperación es duda de la personalidad. Duda y desesperación residen, por tanto, en esferas completamente diferentes. El movimiento de la desesperación va mucho más hondo y es mucho más amplio que el de la duda. La desesperación alcanza *totaliter* lo que la duda sólo puede dar *partialiter*. La desesperación afecta a la personalidad total ; la duda, sólo al pensamiento. La pretendida objetividad de la duda, que da la apariencia de estado privilegiado, es justamente su imperfección. El verdadero camino hacia lo absoluto no va a través de la duda, sino a través de la desesperación" [28].

La desesperación es la *enfermedad hasta la muerte* [29], la enfermedad suprema y también el supremo remedio. Pues —exactamente igual que en Lutero— no hay esperanza sin desesperación —la desesperación es el elemento inicial de la fe" [30]—, como no hay resurrección sin muerte, y para no perecer es necesario perecer : *periissem nisi periisem,* reza el lema de un importante autobiográfico escrito de Kierkegaard [31], con lo cual entramos en el terreno de su dialéctica, que, en oposición a la de Hegel, lo fue del "salto", de la "contradicción" y de la "paradoja". Abraham, "el caballero de la fe", es, literalmente, "un creyente en el absurdo" [32].

Kierkegaard habla de arrepentimiento en diversos pasajes de su obra, pero existencialmente lo desconoció y, tomado en senti-

[28] *Entweder/Oder*, II, pág. 182.

[29] El libro de Kierkegaard que lleva este título evangélico ha sido traducido primero al francés y luego al español, justamente bajo el de *Tratado de la desesperación.*

[30] *Tratado de la desesperación*, libro V, cap. II, nota.

[31] *Studien*, pág. 172.

[32] *Temor y temblor*. Problemata, "efusión preliminar".

do estricto, tampoco lo admite. Dentro del estadio ético traería la más alta contradicción, de tal modo que "es expresión de un carácter auténticamente moral la de Fichte cuando decía que no tenía tiempo para el arrepentimiento" [33]. En el estadio religioso, "pretender explicar el mal por el pecado es demasiado fácil". ¿De qué actos habrían de arrepentirse los "justos" Job o Abraham? Un arrepentimiento integral no puede detenerse en ninguna "acción"; debe retroceder siempre más y más hasta enfrentarse con la existencia misma, que es, en cuanto tal, pecado. No se trata, pues, de arrepentirse de este o el otro pecado; se trata de descubrirse a sí mismo, pecado, penetrado por una pecaminosidad difusa e indiscernible del ser. Pues para Kierkegaard, el pecado constituye al hombre en cuanto tal, le otorga la subjetividad y, con ella, la existencia. El pecado es el sino mismo de la vida, *nostrae vitae tragoedia*. Imposible, por tanto, ejecutar esa liberación de toda una porción "mala" de nuestro pasado para el logro del "renacimiento" espiritual, que es lo que, según la hermosa concepción de Max Scheler, aporta el arrepentimiento [34]. Al hombre kierkegaardiano, al hombre luterano, de nada le valdría sentirse aliviado de una parte de su pasado. Es su ser mismo, caído y radicalmente perverso, el que le pesa y le abruma.

Lutero, privado también de la posibilidad de arrepentimiento, conoció, empero, dos lenitivos de su invencible pesadumbre: el *pecca fortiter* y la "teología del consuelo". Parece que Kierkegaard, durante el período mundano de su vida, llegó a entregarse al pecado, diciéndose, casi como Lutero, que el pecado es el castigo del pecado [35]. Pero esta actitud, pronto abandonada, es incompatible con el eticismo creciente del hombre protestante. Sólo los ortodoxos rusos, los personajes de Dostoiewsky, todavía son capaces de hundir el puñal en un cuerpo humano mientras murmuran una plegaria de perdón. Kierkegaard no sólo se veda el brutal alivio del pecado, sino hasta aquel otro, tan profundamente humano, del consuelo. En la última época de su vida terminó negando de raíz la *Trosttheologie*. El cristianismo —dirá— ha sido falseado y convertido en una religión de dulzura y consuelo, de Nochebuena y vida familiar, de burguesía y redención fácil. Lutero tiene en este falseamiento, con su mundanización de la

[33] *El concepto de la angustia*, págs. 184-6.
[34] Cfr. el artículo "Arrepentimiento y renacimiento", en el libro *Le sens de la souffrance suivi de deux autres essais*.
[35] Geissmar *apud* Wahl, ob. cit., pág. 11.

existencia y su canonización del matrimonio y la familia, una gravísima responsabilidad. La religiosidad *A*, la religiosidad del acercamiento a Dios y la inmanencia, es condenada. El auténtico cristianismo es religiosidad de "distancia", trascendencia y rigor sumo. Pero la religiosidad *A* ha matado a la religiosidad *B*, y, con ello, la "Cristiandad" al "Cristianismo".

Horror religioso, angustia, desesperación, pesadumbre, son las cuatro categorías luteranas que hasta ahora hemos encontrado, repetidas y aun redobladas, en Kierkegaard. Añadamos ahora esta otra, que es cardinal y que ya se nos reveló en Lutero: el existencialismo, la profundidad existencial. Kierkegaard opone al "pensamiento especulativo" el "pensamiento existencial". El animal tiene "vida". El hombre digno de este nombre *es* "existencia". "Existencia" es una peculiar actitud del hombre para consigo mismo que envuelve en sí las de *seriedad, elección* o *decisión, repetición, preocupación* y *sinceridad.*

El desprecio por la especulación, por la metafísica, era común a los reformadores. Lutero detestaba cordialmente a Aristóteles, no quería ni oír hablar de metafísica, y aun de la teología misma no le importaba más que lo pertinente a su salvación, la Soteriología. Y Melanchton llegó a afirmar, con criterio cerradamente utilitario, que *hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere.* Al escribir así, los dos herejes tenían ante los ojos la odiada Escolástica. Kierkegaard piensa como ellos, pero su adversario es ahora el idealismo especulativo, la Dialéctica hegeliana.

Al pensamiento especulativo opone el pensamiento existencial que penetra la vida entera, realiza la verdad conocida y la incorpora entrañablemente al propio, cuotidiano vivir; que, como predicaba Lutero, "al oír la palabra, la creas, para que no sea simple palabra mía, sino que, oída por ti, penetre en tu corazón y sea creída por ti".

La categoría de la *seriedad* ocupa en la concepción de Kierkegaard un lugar más señalado que en la de Lutero; sólo con la severa gravedad calvinista-jansenista admite comparación. Nace de la conciencia de "estar delante de Dios", de *ser* pecado y de sentirse encerrado en la propia existencia. La seriedad no es un hábito de que pueda uno revestirse; al revés, cuando ella falta es cuando hace entrada el hábito, la rutina de la vida [36]. La seriedad debe ser continuamente actualizada; justamente en ello consiste

[36] *El concepto de la angustia*, pág. 234.

esa otra categoría kierkegaardiana, la *repetición*, ocupación incesantemente renovada consigo mismo.

El momento de la *elección*, el "instante", es el que da a la vida la más alta seriedad [37]. El hombre debe elegir ; su existencia misma consiste en elegir entre las distintas posibilidades de sí mismo, entre ser un *hombre ético* o un *hombre estético*. El *Entweder/Oder*, el poder de decidirse es el don (y a la vez el cuidado) más alto que ha sido dado al hombre, lo que le levanta por encima del ángel [38]. Frente a la "indiferencia estética" que contempla la vida y se despliega en ella, la elección se abraza estrechamente al deber (Kierkegaard utiliza la conexión morfológica entre los vocablos correspondientes a los alemanes *pflegen*, cuidar, consagrarse, dedicarse, y *pflicht*, deber) [39].

> "En la esfera estética no se da, hablando en propiedad, elección. Elegir es una expresión rigurosamente apropiada para lo ético. Siempre que haya en sentido estricto un "o lo uno o lo otro", es que ha entrado en juego la categoría ética. Mas solamente hay un absoluto "o lo uno o lo otro" : la elección entre el bien y el mal, que es siempre, absolutamente, ética. La elección estética, o es completamente inmediata, y por lo tanto no-elección, o se pierde en una multitud de posibilidades. Cuando una muchacha sigue "la elección de su corazón", esta elección, por hermosa que sea, no es en rigor tal, pues se produce de modo enteramente inmediato. Cuando un hombre sopesa estéticamente una pluralidad de temas para su vida, es difícil que llegue a un "o lo uno o lo otro". Pues sólo el contraste ético es simple y absoluto. Y si no se elige éticamente, no se elige absolutamente ; se elige sólo para el momento y se puede volver a elegir, por tanto, en el instante siguiente, otra cosa. La elección ética es, por ende, en cierto sentido más fácil y simple ; en otro sentido es, naturalmente, mucho más difícil. Quien quiera determinar éticamente la tarea de su vida no tiene, en general, un gran surtido de posibilidades ; en cambio, el acto mismo de la elección tiene para él tanta mayor significación. Y si se entiende la afirmación rectamente, puede decirse que lo importante en la elección, más que el hecho de que se elija lo justo, es la energía, el *pathos*, la seriedad con que se ha elegido. En ella se manifiesta la interior infinitud de la personalidad, y a través de ella se consolida ésta de nuevo. Incluso si el hombre hubiera elegido lo injusto, la energía de la elección acabará descubriéndoselo. Es decir, que una elección tomada con plena intimidad depura la personalidad y la trae a una relación inmediata con el poder eterno y

37 *Entweder/Oder*, II, 137.
38 *Loc. cit.*, pág. 147.
39 *Loc. cit.*, pág. 218.

omnipresente que penetra la totalidad de la existencia. El que sólo elige estéticamente no alcanza nunca este esclarecimiento, esta elevada consagración. A pesar de toda su pasión no llega nunca hasta la seriedad" [40].

Todo el eticismo protestante, el *pathos* del *deber ser,* está puesto de manifiesto en las enérgicas palabras de este largo párrafo. Elección, decisión, o esto o aquello. La realidad no es para el extremado Kierkegaard, "síntesis" hegeliana, "justo medio" antiguo ni mística *coincidentia oppositorum,* sino contradicción, *Widerspruch,* ruptura interior [41], por eso tiene, en verdad, razón Kierkegaard cuando añade que el catolicismo no es así [42].

El pensamiento luterano era también completamente decisionista ; de ahí su odio a los "sofistas". "A Lutero se debe el que la filosofía se halle aún con el problema de la *decisión*", ha escrito Delp [43]. Sobre el hecho de que, además de pensador decisionista, fue Lutero hombre de decisiones, en el sentido predicado por Kierkegaard, no creo que sea menester insistir. Pero el primer reformador no se prosternó nunca, como en este pasaje Kierkegaard, ante el deber. Es que aquí no habla el Kierkegaard genuinamente religioso, sino el kantiano, el hombre protestante, sí, pero secularizado, que pone el incondicionado deber en el lugar de Dios. El hombre que ha escrito páginas tan hermosamente penetradas de *ethos* protestante sobre el matrimonio, cuando "salte" al estadio religioso, dejará todo esto a un lado. Mas por el momento nos las habemos con el hombre ético, ajeno a las desenfrenadas *Stimmungen* de la angustia y la desesperación, contenido, severo, encerrado en su *Haltung.* Justamente por eso, desde su actual posición ética, puede reprochar al hombre estético que sea juguete de sus cambiantes estados de ánimo y viva en el momento. El cree haberse elevado por encima de la *blosse Stimmung* hasta un sostenido *aequale temperamentum* [44]. Cuando alcance la suprema experiencia religiosa y se sienta perdido, desesperado, "contrito", luchando trágicamente por salvarse en la fe que se le escapa y que quizá, en lo hondo, nunca llegó a tener, advertirá la vanidad de su envejecida ilusión de firmeza moral. Pero aun entonces se-

[40] *Loc. cit.*, págs. 139-140.
[41] Pueden verse las págs. 134-6 del libro del autor, *La filosofía de Eugenio d'Ors.*
[42] *Entweder/Oder*, II, pág. 38.
[43] *Existencia trágica*, pág. 63.
[44] *Entweder Oder*, II, págs. 196-7.

guirá considerando el cristianismo perfecto, el sumo ideal inalcanzable, como heroísmo ascético de la voluntad.

La penúltima categoría de las que hemos mencionado como integrantes de la actitud existencial es la *preocupación*. Para definirla le falta a Kierkegaard el término justo, la *Sorge* heideggeriana [45]. Pero la idea está ya ahí, expresa en estas palabras: "Bella es la (pre-)visión (*Anblick*) de una Providencia que a todos atiende y cuida de todos; pero más bella es la (pre-)visión de un hombre que es como su propia Providencia" [46]. El hombre moderno —ha hecho notar Scheler— no estima más que lo que él mismo ha logrado. "Los verdaderos valores de la vida —dice Kierkegaard— se hallan en lo adquirido, no en lo dado" [47]. Kierkegaard, en el estadio ético se aleja de Lutero; Kant no ha pasado en vano. Pero en el estadio religioso volverá a él.

Al existencialismo pertenece también la categoría de la *sinceridad*. Y aquí vuelve Kierkegaard a ponerse junto a Lutero, incluso en la extraña compatibilidad de una radical sinceridad íntima con una conducta insincera, trapacera en Lutero, fingida en Kierkegaard.

Según este último, la "sinceridad" y la "veracidad" son imperativos para consigo mismo, en cuanto sin ellos no hay auténtica "originalidad en la apropiación" ni verdadera "posesión". La verdad existencial no para en simple "conocimiento" ni se adquiere por charlatanería discursiva, instrucción o información; es, por el contrario, íntima, entrañable, vivida, y nace del descubrimiento personal. Pero en esta imposibilidad de comunicación directa entre hombre y hombre encuentra su fundamento la "teleológica suspensión del deber de veracidad" [48]. Puesto que si nadie puede recibir mi verdad, ¿qué importancia tiene el que yo la oculte o la exhiba, ni qué daño haré con el silencio o el fingimiento? La relación religiosa, la llamada de Dios, es un secreto que el individuo está obligado a guardar celosamente en la más escarpada soledad. Todos los deberes éticos quedan en suspenso cuando se comparece ante Dios. Y entonces es el mismo Dios, egoísta, absorbente, Unico, quien demanda al hombre el ejercicio del fingimiento, del disi-

[45] En realidad poseyó la palabra y la aplicó en su sentido, por ejemplo, cuando afirmó que *Ehe ist Sorge* o al hablar de la *Sorglosigkeit des Kindes* (págs. 101 y 102 de los *Stadien*), pero no llegó a elevarla a *categoría*.

[46] *Entweder/Oder*, II, 243.

[47] *Loc cit.*, pág. 33.

[48] *Stadien*, pág. 206.

mulo y aun de la "intriga" [49]. De hecho, Kierkegaard la practicó, afectando indiferencia y frialdad con su prometida para facilitar así la ruptura del compromiso matrimonial.

Dentro de la esfera ética deben situarse las críticas de la *existencia poética,* la *existencia filosófica* y la *existencia mística* (el buen entendedor advertirá en seguida que en estas expresiones —la primera de ellas usada literalmente por el mismo Kierkegaard— la palabra "existencia" está tomada en su acepción común, no en el sentido estrictamente kierkegaardiano, "existencial"). Lo que Kierkegaard reprocha a estas tres formas de vida es, justamente, su falta de profundidad existencial. Las cinco características que acabamos de estudiar —seriedad, decisión, repetición, preocupación y sinceridad— están, según él, ausentes de ellas.

Cuando Kierkegaard habla de la "existencia poética" está luchando contra el romanticismo también y, ante todo, contra el suyo propio. Pues que él dependía de los románticos tanto, por lo menos, como de Hegel, es evidente. El "estadio estético" está tan magistralmente descrito como sólo podría hacerlo quien lo ha vivido intensamente. Y si, en fin de cuentas, "romanticismo" es igual a "evasión" de la vida, ¿quién más romántico que Kierkegaard? No sin razón se ha insinuado que si rompió su compromiso matrimonial ello debió de obedecer, entre otros motivos, a que sólo era capaz de amar poéticamente, pero no realmente. De él ha podido decir Alois Fischer que, habiendo escrito tan profundamente como el que más sobre los problemas de la existencia, se quedó muy lejos de vivirlos y agotó la vida en la poetización de sus irrealizadas posibilidades. Su mezcla estilística y aun temperamental de gravedad e ironía, angustia y humor, es completamente romántica. Sus valiosos escritos en apología del estado matrimonial son, evidentemente, una réplica a la *Lucinda* de Federico Schlegel. La suspensión teleológica de la moral es, sencillamente, la *metabasis* al plano religioso del derecho que, según el mismo Schlegel, asiste al genio, al gran artista romántico, para prescindir de las leyes morales generales.

Si la crítica de la "existencia poética" es la crítica de Schlegel y los otros románticos, la crítica de la "existencia filosófica" es la de Hegel y sus discípulos. Kierkegaard enfrenta al no-filósofo con el filósofo. Pero filosofía, metafísica, no es vida, sino abstracción; ni en ella ni de ella se puede vivir. Mas todo filósofo es, quiera o

[49] *Ibidem.*

no, hombre, por tanto también y más en lo hondo que filósofo, no-filósofo. El filósofo, en cuanto tal, no tiene otra cosa que hacer sino considerar el pasado y formular mediaciones y síntesis. Pero en cuanto no-filósofo, le queda una ocupación más importante: saber lo que ha de hacer en el futuro. Sobre esto la filosofía no le dice una palabra porque la esfera de ésta es lo que existe sólo para el pensamiento, lo lógico, la naturaleza, la historia. Aquí domina la necesidad, y por eso conserva su validez la mediación. El filósofo vive, pues, en el reino de la necesidad. Pero el no-filósofo ha de obrar en "la vida de la libertad", en el mundo señoreado no por la mediación, sino por el *Entweder/Oder,* en el mundo donde hay que elegir, decidirse y "hacerse la vida". Por eso, para Kierkegaard no hay duda sobre "qué vida sea más alta, si la del filósofo o la del hombre libre. Si el filósofo es puro filósofo, perdido en su consideración filosófica, sin conocer la bienaventurada vida de la libertad, se le escapa lo más importante: gana el mundo entero, pero se pierde a sí mismo para no poderse encontrar ya nunca, en tanto que al perderse pierde también el saber íntimo de que, como hombre, vive o debe vivir para la libertad" [50].

La existencia mística, según Kierkegaard [51], se halla determinada también, como la poética y la filosófica, estéticamente [52]. Los reproches hechos a aquéllas vuelven a tener aplicación aquí: vida igualmente falsa, disuelta en pura contemplación, desprovista de eticidad. La injusticia de esta denuncia se patentiza con la simple consideración de la vida de Santa Teresa o la de San Juan de la Cruz, cuya mística consagración no estorbó a una empresa plenamente operante, de acción y reformación. Pero en esto no hemos de insistir, porque no es nuestro propósito refutar, sino exponer la concepción protestante de la vida. Denis de Rougemont [53] ha puesto una junto a otra las exclamaciones *Periissem nisi periissem* de Kierkegaard y el "muero porque no muero" teresiano. Y, sin embargo, en la realidad, ¡qué profundo contraste entre ambas! Las razones profundas de la repulsa kierkegaardiana —protestante— de la mística han sido sacadas a la luz, con excepcional energía, por la llamada teología dialéctica.

Mas es tiempo ya de proseguir nuestra consideración de las afinidades entre Lutero y Kierkegaard. Trabamos conocimiento, en

[50] *Entweder/Oder*, II, págs. 143-7.
[51] Sobre Kierkegaard y la mística véase Wahl, ob. cit., págs. 407-8, nota.
[52] *Entweder/Oder*, II, 207.
[53] Prólogo a la versión francesa del *Soeren Kierkegaard*, de Carl Koch.

el capítulo segundo, con el fundamental antitradicionalismo de aquél. Kierkegaard no es menos refractario a la tradición. Según él, desde el punto de vista de la pasión (y para él es sabido que en todo ha de haber pasión: la fe es pasión, la más alta posible [54], y el momento de la pasión es constitutivo de la decisión), no se aprende nada; hay que empezar siempre desde la personal intimidad. Lo que la tradición transmite es huera fraseología. "La verdad sólo existe para el individuo cuando él mismo la produce actuando."

La forma kierkegaardiana de *religiosidad* es puramente *patética,* irracional, lo mismo que en Lutero. Si el pensamiento mata la existencia, ¿qué devastación no hará allá en lo más íntimo de ella, donde tiembla la llama de la fe? La especulación cristiana, la Apologética, es arrancada de cuajo [55]. Ningún enemigo peor para la fe; "hacer verosímil el cristianismo es destruirlo". Antiguamente —cuando de verdad lo había— el cristianismo era escándalo y locura; hoy es "cultura". Kierkegaard quiso ser, como Lutero, destructor de la filosofía. Su dialéctica, en oposición a la de Hegel, lo fue del "salto", de la "contradicción" y de la "paradoja". *Credo quia absurdum* es la mejor fórmula definitoria de su concepción. Abraham, "el caballero de la fe", es, como ya vimos, "un creyente en el absurdo". La fe consiste en obedecer directamente a Dios; la razón, en obedecer a los hombres [56]. Al estudiar a Lutero nos detuvimos un momento ante su forma crudamente paradójica de pensar. Pero la "teoría de la paradoja" como violación flagrante del principio de contradicción culmina en la obra del "parodoxo Kierkegaard" [57]. Su compatriota Karl Koch ha llamado la atención sobre la metáfora, tan repetida, de las "70.000 brazas de agua". La fe ha de mantenerse así, sin suelo firme debajo, sobre un abismo de 70.000 brazas de profundidad, roto todo equilibrio por el salto mortal que es *ein seliger Sprung in die Ewigkeit.*

El estadio religioso no trae solamente la ruptura con la lógica y la metafísica, sino también con la moral, de nuevo igual que en Lutero. Es lo que Kierkegaard llama "suspensión teológica

[54] *Crainte et tremblement,* epílogo.

[55] Lo que no impide que de la obra kierkegaardiana pueda extraerse una, y muy importante. Alois Dempf ve en Kierkegaard al "apologeta" y también al filósofo"; ambas cosas lo fue, a pesar suyo (ob. cit., págs. 58 y 57).

[56] Ob. cit., problema I.

[57] Y también la propensión a la exageración. Kierkegaard ha escrito, en defensa de ésta, en las págs. 138-9 del volumen XI de sus *Obras.*

de la moral" [58]. Desde el punto de vista ético, la conducta de Abraham disponiéndose a sacrificar a su hijo y el acto de Dios exigiéndole ese arbitrario sacrificio para desdecirse luego, son injustificables. Abraham procede como un loco: Dios no ha podido pedirle eso. Pero si en verdad era la voz de Dios —un tremendo Dios tentador—, surge el "horror religioso" y el hombre se siente traspasado de "temor y temblor". Mas advirtamos, para llegar a lo último en la absurdidad de la fe, que la actitud de Abraham no es la de simple renuncia, la de resignación. Renuncia, sí, pero en la hondura de su alma confía. ¿En qué? En el absurdo. Y es justamente la "insensata" creencia en el absurdo la que le devuelve lo perdido en la resignación.

Kierkegaard ha llevado asimismo hasta sus últimas, deletéreas consecuencias, la ruptura luterana entre lo interior y lo exterior. Su polémica contra Hegel gira en torno a estas dos ideas: la de la mediación o síntesis, a la que él opone la paradoja y el salto; y la de que "lo exterior es lo interior y lo interior lo exterior", afirmación completamente falsa, según Kierkegaard, sobre todo en el terreno religioso. Pues "el ámbito de la religión es la interioridad" [59]; "el lugar de lo religioso es la interioridad: que el hombre tiene una relación consigo mismo" [60]; "el efecto religioso es indiferente para lo exterior, solamente seguro en lo interior; en la fe" [61]. Todo lo existencial es "subjetivo" y transcurre, por ende, fuera de las apariencias. Pero en tanto que lo ético es el reino de la interioridad revelada, lo religioso es el de la oculta y recóndita.

Dentro de la esfera ética, la ecuación hegeliana conserva cierta validez porque la moral es lo general, y la generalidad traduce a modos universales la interioridad. Mas para expresarse moralmente el individuo ha de romper con lo general y conculcar la moral: "La fe es esa paradoja según la cual el individuo está por encima de lo general" [62]. Es una relación interior, privada, secreta, del individuo con su Dios. Su símbolo es, para Kierkegaard, la ascensión siempre solitaria de Moisés hasta la cima del Monte Sinaí, para hablar allí, en inaccesible soledad, con el Señor.

El cristianismo kierkegaardiano es la fe del solitario, del individuo, del "único", como traducen, utilizando la expresión de

[58] Véase *Crainte et tremblement.*
[59] *Stadien,* 408.
[60] Ob. cit., 433.
[61] Ob. cit., 409.
[62] *Crainte et tremblement,* 84.

Stirner, Delacroix y Wahl. Por eso se comprende que el pensador danés pidiese la supresión del bautismo y los otros sacramentos [63], así como la ruptura con la Iglesia. Esta, decíamos, ha falsificado el cristianismo, mitigándolo. Pero aunque hubiese podido mantenerle en su primitivo rigor, no por eso le habría sido posible realizarlo; en tanto que ecclesia, universalidad, cristiandad, contradice el sentido genuino de la fe, que es individualidad, aislamiento, soledad. El cristianismo, tal como le entiende Kierkegaard, no admite versiones a lo exterior ni a lo general.

Y con esto terminamos de considerar la relación de Kierkegaard con Lutero, en realidad, como se ve, muy estrecha, mucho más de lo que él pensó [64]. Lo que principalmente les separaba es algo de que Lutero sólo en parte es responsable: el *luteranismo*. Por eso Jean Wahl resume la cuestión en estas palabras: "De Kierkegaard puede decirse que su cristianismo es un retorno a Lutero por encima del luteranismo. Ha sido llamado para devolver de nuevo la vida al elemento luterano. Porque Lutero ha sido mal comprendido. Se ha retenido de él, sobre todo, la asimilación del clérigo y el laico; se ha desligado al clérigo de sus obligaciones, en vez de ligar al laico; y se ha hecho desaparecer del cristianismo el elemento polémico" [65].

Lutero sufrió terribles luchas interiores, pero, en fin de cuentas, fue "hombre de su tiempo", había nacido en la época que le podía comprender y las gentes alemanas le siguieron, creyendo en él. Kierkegaard, en cambio, se adelantó a su tiempo, pero fue incluso más luterano que el mismo Lutero, pues lo fue, por la desesperación, "hasta la muerte".

Quisiera decir todavía una palabra sobre el paso decisivo de Kierkegaard, que, con intención puramente teológica —pues él era tan enemigo de la metafísica como Lutero—, llegó sin embargo a la conceptualización de entidades psíquicas, antropológicas, morales, sociológicas o metafísicas, tales como el terror, la angustia y la desesperación, la nada, el instante, la *plebs,* la decisión, la preocupación, etc., conceptos todos ellos fundamentales en la filosofía actual. Lo que hace cuatrocientos años empezó a decir Lutero en lenguaje teológico, se expresa en nuestros días con palabra filosófica. Pero la "traducción" de una a otra habla, la articula-

[63] Cfr. Wahl, ob. cit., págs. 375-6.

[64] Sobre la relación Lutero-Kierkegaard. tal como éste la vio, cfr. Wahl, obra citada, págs. 379-382.

[65] *Loc. cit.*, 377.

ción del ámbito teológico con el filosófico y el pasaje de la existencia religioso-luterana a la existencia filosófico-actual, la secularización y, al propio tiempo, la resurrección del luteranismo, todo esto se vincula a este nombre : Kierkegaard.

Presencia de Lutero: Rodolfo Otto, la teología dialéctica, la filosofía de la existencia, Hans Reiner.

Hoy se oye a menudo hablar a gentes más piadosas y bienintencionadas que perspicaces, de la "decadencia del protestantismo". Yo siento mucho no poder compartir su optimismo, al menos en lo que concierne al pensamiento teológico. Cualquiera que conozca la teología luterana y calvinista que se hace hoy habrá de reconocer que, dejando aparte a Kierkegaard, nunca, como ahora, se ha estado tan cerca del espíritu de los reformadores, nunca se ha pensado tan profundamente en protestante sobre el ser del hombre para Dios. No me es posible aquí sino aludir a algunas de las direcciones principales. La primera gran obra luterana de nuestro siglo, en el orden cronológico, ha sido *Lo Santo,* de Rodolfo Otto, publicada en 1918 y dada a conocer en España por la *Revista de Occidente.* El autor estudia, bajo el nombre "lo numinoso", la incomprensible categoría de lo divino que es *Mysterium* (es decir, prodigio, "paradoja", "absurdo"), *tremendum* (o sea aterrador, "la Cólera de Dios") y, al par, *fascinante* ("que atrae, capta, embarga") ; aspectos a los que añade el de prepotencia absoluta o *Majestas,* y el de la nuda, imponente energía, puramente voluntarista de "el Dios vivo". Después de cuanto escribimos en el capítulo anterior, se reconocerá la conformidad íntima de esta concepción de la Divinidad con la de Lutero. El mismo Otto lo confiesa así cuando, en el capítulo destinado a estudiar lo numinoso en el Reformador, dice : "Este Dios (de Lutero) es el númen, sentido exclusivamente por sus aspectos tremendo y mayestático En efecto, cuando al principio de este libro introduje como denominación de uno de los aspectos de lo numinoso lo *tremendum* y la *majestas,* fue, en realidad, por recuerdo de los términos empleados por Lutero ; los tomé de su *divina majestas* y de su *metuenda voluntas,* que me habían quedado en el oído de mi primer trato con Lutero" [66].

Por otra parte, Hans Reiner ha puntualizado con sagacidad [67]

[66] Ob. cit., pág. 131.
[67] *Das Phänomen des Glaubens,* págs. 129 y 130.

que el estudio de Otto, aunque en cuanto descripción y análisis del "objeto" de la fe no dependa para nada de la obra de Kierkegaard, que toma el problema más bien por su costado subjetivo, llega a resultados que se corresponden perfectamente con los de éste. Pues el correlato subjetivo del Dios de Otto, el *acto* humano de respuesta a semejante tremenda Majestad, no puede ser más que la "angustia" kierkegaardiana, el "temor y temblor", la "desesperación". E incluso el carácter paradójico de un Ser a la vez *fascinante* y *tremendo,* que capta irresistiblemente pese al sacro terror que inspira y acaso por él mismo, se compadece a la perfección con la índole de la angustia, que, parecida al vértigo, repele y, al mismo tiempo, atrae [68].

* * *

Y, sin embargo, para los teólogos directamente herederos de Kierkegaard, los representantes de la llamada "teología dialéctica", Rodolfo Otto, en su intento de retorno a Lutero se ha quedado a medio camino. Hay en él, todavía, demasiados residuos racionalistas. Demasiada ganga filosofante procedente de los Schleiermacher, Fries y Kant ; demasiadas "categorías", demasiados *a prioris.* Demasiada filosofía comparada de la religión. Y, además, un error fundamental : el de creer en la compatibilidad del cristianismo luterano con la mística y afirmar el parentesco entre Eckart y Lutero [69].

A teólogos como Karl y Heinrich Barth, Gogarten, Brunner y Thurneysen, el esfuerzo por conciliar lo racional y lo irracional en la idea de Dios, y la afirmación de que "la religión no se reduce a enunciados racionales", les sabe todavía a intolerable racionalismo. ¡ Qué atrás han dejado los protestantes la situación histórica descrita por el propio Otto con estas palabras : "El elemento irracional de la doctrina de Lutero ha sido después extirpado silenciosamente, y hoy se le trata de "apócrifo", de "resto escolástico de la especulación nominalista" ! [70]. A pesar de los escasos años transcurridos —no llegan a una treintena—, ese *hoy* es ya un lejanísimo *ayer.*

[68] La comparación de la angustia con el vértigo pertenece al mismo Kierkegaard, quien agrega que aquélla es una "antipatía simpatética y una simpatía antipatética" (*El concepto de la angustia,* págs. 95 y 66).

[69] Puede verse una crítica severa de Otto, desde el punto de vista de la teología dialéctica, en E. Brummer, *Der Mittler,* págs. 46-8, 86-7 y 260.

[70] Ob. cit., pág. 128.

Sólo un año después que *Das Heilige* fue publicado *Der Römerbrefi* el libro capital de la "primera época" [71] de Karl Barth, que presentado con "alegría de descubridor" puso en marcha la "teología dialéctica", y significa, en frase del P. Przywara, "un auténtico renacimiento del protestantismo", una vuelta al viejo espíritu de los reformadores, a través de Kierkegaard.

La denominación de "teología dialéctica" apunta a la concepción de Kierkegaard, que, como vimos, era también, en el fondo, la de Lutero: concepción irracional, "absurda", en la que se ponen simultáneamente al hombre nuevo y hombre viejo, Adán y Cristo, en cada uno de nosotros —*simul justus, simul peccator,* acostumbraba a decir Lutero—: la gracia y el pecado, la caída y la redención, el amor de Cristo y la cólera de Dios, la desesperación y la esperanza, el escepticismo existencial y la fe; dialéctica de contradicción sin mediación, de oscilación entre contrarios afirmados ambos a la vez, o, como escribe Brunner, del "sí en el no y el no en el sí" [72]; no de armonía y desarrollo, sino de crisis y "salto" sin síntesis posible.

La teología dialéctica quiere ser un retorno al protestantismo de Lutero y Calvino [73], religiosamente acrisolado. Pues Lutero "mundanizó" la nueva Fe y Calvino se obstinó en regir políticamente al pueblo con ella y desde ella, incidiendo en "teocracia", que es también una suerte de mundanización. Barth y sus afines aceptan la distinción entre lo que Kierkegaard llamaba religiosidad *A* y religiosidad *B,* y se deciden, como él, por esta última, de tajante apartamiento del mundo. En el prólogo a la segunda edición de *La Epístola a los Romanos* escribió Barth por primera vez para repetirlo luego muchas otras, con insistencia de predicador, lo siguiente: "Si yo tengo un "sistema", éste consiste en que mantengo constantemente a la vista, en su significación negativa y positiva, lo que Kierkegaard ha llamado "la infinita distancia cualitativa" entre el tiempo y la eternidad". Lo que Brunner llama la falta de "continuidad" entre la vida humana y la divina, es piedra angular de este sistema. La vida eterna es *das ganz andere* [74];

[71] Sobre el actual pensamiento teológico de Barth, véase el capítulo siguiente.
[72] Ob. cit., pág. 483.
[73] Barth y sus discípulos pasan más bien como calvinistas —a cuya confesión, de hecho, pertenecen— que como neoluteranos, sobre todo por su reasunción del *soli Deo gloria.* Sin embargo, la revivificación existencial del protestantismo, cumplida por aquél en *Der Römerbrief,* no es tributaria sino de Kierkegaard y Lutero.
[74] Barth, ob. cit., 5.ª edición, reimpresión de 1940, págs. 11, 25, etc.

Dios, "el absolutamente Otro. Extraño. Desconocido. Inaccesible [75]. La expresión "sobrenatural" es condenada [76] porque la Fuerza de Dios no está *sobre,* sino *allende* las fuerzas naturales, y es *incompossibile* con ellas.

Un vastísimo "espacio" hueco y vacío (*Hohlraum,* otra palabra predilecta de Barth) apaga nuestras plegarias, sofoca la llama de nuestros sacrificios e impide que lleguen hasta El. El pecado ha cavado un insondable abismo que ninguna "Alianza" puede salvar. Pues el Dios que concebimos, dice Barth una y otra vez, es el "No-Dios". De aquí la insuficiencia de todas las "religiones". La Revelación cristiana nada tiene que ver con la religión que es su enemiga [77]. La palabra misma "religión" es reprobada expresamente por los teólogos Johannes Müller y Hermann Kutter. Pues ellos, y con ellos los demás, aceptan las ideas del ateo Feuerbach, según las cuales el hombre diviniza fuerzas naturales e hipostasía antropomórficamente sus teístas imaginaciones. El Dios de la "religión", el Dios de la "piedad", el Dios de la mística, el Dios de la experiencia, el Dios de la metafísica, el Dios de quienes ven en Jesús al Maestro y al inventor de una nueva moral, es el "No-Dios".

La religión como "actitud" del hombre que se siente "ligado" por una alianza cultural es una ilusión, es el incesante y vano intento de construir la torre de Babel [78]. Hay una *religiöse Nebel oder Brei* [79] siempre interpuesta entre el hombre y Dios. Es posible que la religión sea la "cima [80], la más alta posibilidad del hombre en cuanto tal ; pero con ella no se trasponen los límites de lo humano y se permanece "aquende el abismo" [81]. No es sino el peldaño más elevado en el reino del pecado [82]. El sentido de la religión es muerte [83]. Pone de manifiesto no la salud y la armonía, sino la disarmonía y la enfermedad del hombre [84], su escisión y desgarramiento íntimo.

Ninguna concepción más opuesta que la que aquí exponemos a

[75] Ob. cit., pág. 351.
[76] Ob. cit., pág. 11.
[77] Cfr. págs. 301 y sigs. de *Die Lehre Werte Gottes. Prolegomena zur christlimen Dogmetik.*
[78] Barth, ob. cit., 36.
[79] Barth., ob. cit., 25.
[80] Barth., ob. cit., 220.
[81] Barth., ob. cit., 222.
[82] Barth., ob. cit., 224.
[83] Barth., ob. cit., 235.
[84] Barth., ob. cit., 240.

todo género de pietismo, de efusión afectiva de piedad, de blando y confiado acercamiento a Dios. Ni la misma mística, cuyos deliquios extáticos deben ir siempre precedidos de una severísima ascesis, es mejor considerada. La actitud mística está tarada, según estos teólogos, por tres errores capitales: la ilusión de una posible "des-velación" del *Deus absconditus*; el de que esta des-velación pueda ser "sentida", experimentada psíquicamente"; y todo ello en virtud de un pasaje, de un túnel —la muerte mística— que, pasando por la "noche", aflore a la "luz". Para el místico, la "distancia" de Dios, más que un abismo, es una contradicción, una radical extranjería, es un "todavía no" [85] difícil, pero accesible porque hay camino, la pretendida "vía mística" [86], lo que San Juan de la Cruz llamó "Subida al Monte Carmelo". En definitiva, la mística permanece dentro de los confines de la "religión", que son los de la naturaleza humana y la "experiencia".

A la "religión" y a la "experiencia" se opone la *fe*. Fe que, por otra parte, nada tiene que ver con la fe de origen histórico o psíquico, con la credulidad o el asentimiento a lo verosímil. La fe de estos teólogos es la de Lutero y Kierkegaard: contradicción [87], paradoja [88], absurdo [89], riesgo, escándalo, locura. La fe cree en la imposible posibilidad [90]: que yo sea el que no soy ni puedo ser [91]. "La fe en Jesús es el riesgo de todos los riesgos [92], la carencia absoluta de "garantía y seguridad" [93], el producto de una *creatio ex nihilo* [94]. Creer fundado no en un "porqué", sino en un "a pesar de" [95]. Fe nacida del escepticismo rayano en ateísmo y de la desesperación. *Getroste Verzveiflung* [96], desesperación, confiada, la llama Barth, haciendo uso de expresión tomada a Lutero, y también fe *ohne Hoffnung auf Hoffnung* [97].

[85] Brunner, ob. cit., 101.
[86] Brunner, ob. cit., 102.
[87] Barth, ob. cit., 14-5, 16-7, 20, etc.
[88] La palabra "paradoja" es una de las más caras a Barth, igual que a Kierkegaard.
[89] También Barth exclama: *Credo, quia absurdum* (ob. cit., pág. 86).
[90] Barth, ob. cit., págs. 53, 187, 196, 211. 358.
[91] Barth, ob. cit., págs. 126, 142.
[92] Barth, ob. cit., pág. 73.
[93] Barth, ob. cit., pág. 87.
[94] Barth, ob. cit., pág. 76.
[95] Barth, ob. cit., págs. 74 y 68.
[96] Barth, ob. cit., págs. 13 y 398. Y Brunner subraya: "*desesperación* confiada. Pero también *confiada* desesperación". Pues "sólo el desesperado sabe de la fe y sólo el desesperar rectamente enseña la fe" (ob. cit.. págs. 477 y 126, respectivamente).
[97] Ob. cit., pág. 118.

En el capítulo dedicado a Lutero veíamos que éste alteró el recto sentido de la palabra "fe", dándole el de "fiducia" [98]. Pero al menos conservó la palabra. Barth, ni eso. En su versión de la *Epístola a los Romanos* traduce el vocablo *fides* por *Treue,* fidelidad, con lo cual es eliminado el último resto de contenido objetivo para que campee, intransigente, una concepción voluntarista y existencial.

Fidelidad confiada-desesperada a la *Palabra* de Dios y a la "absurda" *Promesa* que ella encierra. La fe de estos neoluteranos es *bíblica,* pero no biblicista. Fe en la Palabra, no en la letra ; en el Verbo, no en la escritura. Pues, como recuerda Brunner, *Christus dominus et rex scripturae* [99]. Y por eso —agrega— no hay recta interpretación de la Biblia sin "religiosa congenialidad" con ella ; es decir, sin que también el lector esté asistido, como lo estuvo el autor, por el Espíritu Santo [100].

Tanto como la *experiencia* se opone a la *fe* la *razón.* Toda metafísica religiosa es imposible. La filosofía y la cultura entera pertenecen al aquende el abismo, a los "valores" humanos, a lo que nos separa de Dios. La "lógica humana" [101] ningún papel positivo puede jugar en el reino de la contradicción, el absurdo, la paradoja. La fe ha perdido hasta el último vestigio de *conocimiento.* Lo mismo para Gogarten, que para Brunner y para Barth, consiste en incondicionada *decisión* exenta de base racional, en decisión fideísta y desesperada. El concepto kierkegaardiano de la *seriedad* de la existencia es el que prima aquí. Su categoría vuelve a ser, el "instante" del danés como opuesto al "aun tengo tiempo", al "veremos", a la "consideración" [102] reposada de qué se ha de hacer. Un segundo motivo viene, pues, a sumarse al irracionalismo propenso al absurdo y a la paradoja para reforzar la repulsa de la metafísica. Pues ésta, en último término, es "curiosidad", o sea lo contrario de la "gravedad". En el sentir de Barth, lo *especulativo* es sinónimo de lo espectacular, en la acepción del "estadio estético" de Kierkegaard : puro jugueteo brillante que soslaya la seriedad profunda de la existencia y elude mediante "contemplaciones" la toma de decisiones últimas. Todavía en otro sentido es condenable la metafísica : sustituye "existencias" por "esencias", realidades

[98] También para Brunner son lo mismo fe y esperanza (ob. cit., 484).
[99] Ob. cit., pág. 142.
[100] Ob. cit., pág. 137.
[101] Barth, ob. cit., págs. 57 y 168.
[102] Brunner, ob. cit., pág. 379.

por "valores", seres vivos por ideas. Brunner detesta la expresión "esencia de la religión" no sólo por odio a ese último vocablo, como antes vimos, sino también por odio a la palabra esencia, inapta para significar la unicidad decisoria, existencial, irrepetible de la Encarnación de Cristo, evento al que sólo conviene la categoría de la *Einmaligkeit* [103]. De suerte que, según esta posición, la teología es, ciertamente, teoría ; pero teoría que está remitiendo continuamente al orden práctico-existencial [104].

Sin embargo, estos teólogos, no tanto Gogarten, pero sí Barth y Brunner, han reaccionado contra la tendencia antropocéntrica manifiesta en Lutero y Melanchton, y llevada a su extremo por los teólogos positivistas del siglo pasado, de reducir la teología a soteriología. La ampliación del horizonte teológico se ha logrado mediante la reasunción de la idea calvinista de la *Theologia gloriae* y la potenciación de la Majestad de Dios y el honor y reverencia que han de rendírsele [105].

El Dios de esta Fe es el "Dios vivo", entendida esta expresión en un sentido extremadamente drástico y existencial : el *Höchst-Konkrete* [106], que, fuera de Cristo, sólo se revela en su "Cólera". El viejo concepto bíblico de "la Cólera de Dios" pasa así a primer término [107] : "La idea de Satanás es más bien en Lutero, como en la Biblia, el límite extremo del dualismo dentro del conocimiento cristiano del Todopoderoso" ; "Satanás no es nunca en los reformadores una potencia independiente, sino únicamente el ejecutor de la Cólera de Dios" [108] ; "Cólera de Dios es Justicia de Dios fuera de Cristo y sin Cristo" [109].

La Cólera no excluye el Amor, pero conviene entender bien la locución "Amor de Dios". No debe considerarse comprensible por sí misma y sin más la aseveración de que Dios es Amor, pues Dios ama cuando quiere amar y no cesa nunca de ser Señor absoluto de su amor. "Dios no es sencillamente el Amor ; se determina a sí mismo como amor. Amor es su Voluntad, no su Naturaleza, aunque sea su eterna Voluntad. Como su Naturaleza, sólo debemos venerar en El su mayestática Soberanía y Santidad. Esta duplici-

[103] Ob. cit., págs. 21 y sigs., y *passim*.
[104] Brunner, ob. cit., 499 y 278.
[105] Cfr. Brunner, ob. cit., págs. 367-8 y 236-7.
[106] Barth, ob. cit., pág. 27.
[107] Bruuner, ob. cit., págs. 402, 432-3, 436 y 469.
[108] Brunner, ob. cit., 436, nota.
[109] Barth, ob. cit., pág. 19.

dad se expresa en el doble movimiento: Dios es el *Amor*; pero también: *Dios* es el amor" [110].

El hombre está separado de Dios por la sima del pecado. No es que el hombre no sea bueno, ni siquiera que cometa necesariamente *pecados*, sino que es "radicalmente malo" y en sí mismo *pecado*. Por eso, pretender que este hombre se aproxime experiencial, mística o metafísicamente a Dios es puro "romanticismo" (la actitud *romántica* y lo mismo la *titánica*, que olvidan la corrupción del pecado, son reprobadas severa y constantemente por Barth). Sólo el quebrantamiento y aniquilación del "hombre viejo", la humildad, el "temor y temblor", la renuncia a la justificación, son aceptas de la Divinidad. La *persona* y cuantos valores pretende ella asumir —la llamada personalidad— no es más que una *máscara* tras la cual se oculta el secreto de nuestra existencia: la pecaminosidad [111]. El pecado es gravosa "carga" [112], como en Lutero, pero es también "poder", como en Kierkegaard; poder en el mundo [113], porque consiste, según la expresión de San Anselmo, en "robo" a Dios [114]; el *eritis sicut Deus* no fue una promesa completamente falaz. Por eso es menester la muerte de este "hombre viejo", la opresión, la tribulación [115]. "Nosotros dudamos, pero en Dios. Tropezamos, pero en Dios. Fracasamos, pero en Dios" [116], Naufragan nuestra persona, nuestro yo, y emerge esa X que es Cristo crucificado en mí [117]. Ningún hombre escapa a esta trágica indigencia, ni aun el mismo Jesús en cuanto hombre histórico, en cuanto "Cristo según la carne" [118].

Ya hemos visto cómo se ha de entender, según la teología dialéctica —en definitiva, según Lutero—, la afirmación del Amor divino. ¿Y la del amor del hombre a Dios? Este amor, contesta Barth, no puede consistir en una "actitud humana" [119], en una actitud psíquica, aun cuando, como en Scheler, se doble de valor

[110] Brunner, ob. cit., pág. 250. La diferencia entre Naturaleza y Voluntad de Dios procede de Lutero, según señala el mismo Brunner: *non jubet scrutari naturam Dei, sed agnoscere voluntatem ejus propositam in Christo* (Ga., I. 47).

[111] Brunner, ob. cit., 284. Asimismo, Barth, 38 y 98.

[112] Barth, ob. cit., 31 y 152.

[113] Barth, ob. cit., 145, 153 y 156.

[114] Barth, ob. cit., 145.

[115] Barth, ob. cit., págs. 130-3.

[116] Barth, ob. cit., 133.

[117] Barth, ob. cit., 177-9.

[118] Brunner, ob. cit., 310, nota. Brunner distingue entre "Cristo en la carne" y "Cristo según la carne".

[119] Ob. cit., 302.

metafísico. "Amor es el existencial estar-ante-Dios del hombre" [120]. Estar solo, separado de todos y de todo, aislado, solitario ante El. El individualismo religioso es aquí tan fuerte como en Kierkegaard. La Iglesia es, lo mismo que la circuncisión y la "religión", signo y testimonio; aceptada no en su contenido positivo, sino en su mera negatividad, en su provisionalidad, en su ser transitorio y mortal, vale como "medio" que sirve a la Fe [121]. Pero de "fe en la Iglesia" no se puede, en rigor, hablar [122]. Lo eclesiástico —manifiesta Barth abiertamente— es lo no-existencial: ¿Quién nos enseña a hablar de Dios ineclesiástica y existencialmente? Nadie. Dios sólo" [123]. "La antítesis entre el Evangelio y la Iglesia es infinita" [124]. Los sacramentos, igual el de la circuncisión que los cristianos, son meros signos [125], y "el Dios desconocido, el Señor del cielo y de la tierra, no habita en los templos, hechos por las manos de los hombres" [126].

La Iglesia es, como del cristianismo moderno decía Kierkegaard, *cultura*. Pero la teología dialéctica, en virtud de la tajante separación que establece entre humanidad y Divinidad, debe luchar contra la cultura que aparta al hombre de Dios y contra la participación del creyente en la vida cultural. Toda labor humana es "pecado" [127], cae del lado de acá del abismo, aquende la "línea de la muerte" (*Todeslinie*), y debe fenecer con ésta. De "esta vida" nada puede salvarse. La idea de la supervivencia, la idea de la inmortalidad del alma que se basa en el supuesto de la continuidad entre la vida temporal y la vida eterna es, en rigor, falsa. La esperanza cristiana no consiste en la prolongación sobrenatural de la vida después de la muerte, sino en el vencimiento de la muerte, en la resurrección de los muertos, en el triunfo de la Vida divina sobre la vida humana que es muerte [128].

Por tanto, tampoco la política es tarea digna del cristiano, que debe desinteresarse del orden y gobierno humanos, y decir ¡no!, tanto al principio de la legitimidad como al principio de la revo-

[120] Ob. cit., 477.
[121] Ob. cit., 106-7.
[122] Ob. cit., 350.
[123] Ob. cit., 318.
[124] *Ibidem.*
[125] Ob. cit., 49.
[126] Ob. cit., 69.
[127] Barth está muy cerca de considerar todo esfuerzo cultural, al modo de Freud, como sublimación de la *libido* y también como lucha marxista por la existencia.
[128] Brunner, ob. cit., pág. 518.

lución. Pero el hombre revolucionario —titánico o romántico— es más peligroso para la vida de la fe que el hombre reaccionario [129]. Todo poder constituido es, en cuanto humano, malo. Pero la tragedia del revolucionario es que sólo con el mal puede contestar al mal.

Indiferencia, pues, del cristianismo en materia política. Lo mismo da un gobierno que otro, siempre que no impida la predicación de la fe. También en este punto viene Karl Barth a restaurar —a través de Kierkegaard— lo más puro y genuino —aunque no sea lo más visible en la historia— de la actitud de Lutero frente a la política.

* * *

Pero la presencia actual de Lutero no se detiene en la religión y en la teología protestantes. Una gran parte de la filosofía de la existencia es pura secularización de la teología luterano-kierkegaardiana, hasta el punto de que la sentencia de Levinas, según la cual esta filosofía es un "discurso sobre la ausencia de Dios", requeriría ser completada así : discurso sobre la ausencia del Dios luterano. Filosofía, pues, protestante, aunque, por supuesto, únicamente en cuanto perteneciente al ámbito cultural y temperamental del protestantismo, en cuanto "desplazamiento del luteranismo hacia el ateísmo" [130]. La usual interpretación antropológico-existencial de *Sein und Zeit* (sin duda parcial, y a la que, por otra parte, como es sabido, se opone Heidegger) es de una inequívoca procedencia luterana, y otro tanto cabe decir de la de Jaspers, cuya dependencia de Kierkegaard es todavía más estrecha. Se trata aquí de la "forma de la existencia" del hombre, no de la procedencia del "pensamiento", y por eso puede ser verdad, al mismo tiempo, esta afirmación de Jaspers : "Reconozco que, aun cuando de origen protestante, en tanto que filósofo he recibido mucho más del mundo católico" [131].

El parentesco entre la teología de Lutero y la filosofía de la existencia arranca de la semejanza de la *situación* y el *talante* de la que una y otra surgen. Esta filosofía que, igual que aquella teología, está inmediatamente referida al hombre, ha nacido también,

[129] Barth, ob. cit., págs. 461, 462 y sigs. Hoy piensa lo contrario.
[130] Véase pág. 82 de la *Introducción a los existencialismos* de Emmanuel Mounier.
[131] Pág. 385 de *Pour un nouvel humanisme* (textos de las conferencias y conversaciones de las *Rencontres Internationales* de Ginebra, 1949).

según se ha hecho notar ya mil veces, de una situación histórica de crisis, de la ruptura y el fallo de la tradición ; por eso, para poder llegar "a las cosas mismas", se propone, como tarea previa, el descombro, "la destrucción de la historia de la filosofía". Mas en tal comportamiento filosófico se reconoce, todavía, la otra raíz : un temple determinado, un talante que se halla en función de aquella situación. Lutero elaboró por primera vez —al menos dentro del cristianismo— una *forma patética de religión.* Heidegger ha sido el primero en lograr una *forma patética de filosofía* [132]. *Angustia* y *desesperación* constituyen el talante fundamental sobre que se levantan tanto la una como la otra [133]. Y así como al estudiar a Lutero comprobábamos que, constreñida a su caso, resulta plenamente verdadera la afirmación orteguiana de que el cristianismo ha nacido de la desesperación, del mismo modo, referida concretamente si no a Heidegger, por lo menos al existencialismo, se convierte en rigurosa aseveración otra muy semejante del mismo Ortega : la de que también la filosofía ha nacido de la desesperación [134].

La "situación original" del hombre según la filosofía heideggeriana es la *Geworfenheit,* la derelicción, abandono o desamparo : arrojado sin saber "de dónde", "embarcado", como decía Pascal, sin saber con rumbo "adónde", instante de ser entre dos abismos.

[132] Repito que aquí se trata de la "lectura" que *Sein und Zeit* ha hecho, bien o mal, nuestra época, no de la que hace Heidegger. Las expresiones "forma noética" y "forma patética de filosofía" han sido tomadas de Zubiri (véase *infra,* capítulo siguiente).

[133] El presunto primado metafísico de la angustia, según Heidegger, ha sido infirmado por O. F. Bollnow, que en su libro *Das Wesen der Stimmungen* ha querido mostrar lo siguiente: 1.°, que tal privilegio concedido a la angustia es, desde el punto de vista de la antropología filosófica, una presuposición totalmente gratuita; 2.°, que un estudio atento de la realidad Hombre debe distinguir en él las *Stimmungen* depresivas, entre las que se cuenta la angustia y las *Stimmungen* elevadas, entre las que figuran la "embriaguez" espiritual, el "éxtasis" y la "felicidad"; 3.°, que las primeras aislan al hombre y le empujan a la desolación; pero que las segundas, al revés, le abren a la comunidad. De ahí el poder de vinculación de las fiestas y el quebrantamiento de la soledad por la risa; 4.°, que en tanto que las *Stimmungen* depresivas conducen a la conciencia de la temporalidad y la finitud, las exultantes elevan a la "intemporalidad" y aun a la entrevisión de la "eternidad"; y, en fin, 5.°, que a la situación de la *Geworfenhit* o *derelicción* a que se accede a través de las primeras corresponde en las otras la *Getragenheit* o *sustentación*; es decir, la situación no de quien se siente arrojado en el mundo y abandonado a su indigencia, sino la del que tiene la experiencia de ser sostenido y aun "llevado" en él. Pues es verdad que la realidad, el mundo, se *nos resiste*; pero también lo es que *nos sustenta,* en el doble setido de esta palabra, y que de él, y gracias a él, vivimos. He aquí cómo puede abrirse la vía de regreso a una nueva situación de armonía con el mundo y la vida y, por ende, de talante "católico".

[134] Véase pág. 407 del tomo VI de sus *Obras Completas.*

Situación en verdad tremenda, pero apenas más que la del "hombre natural", según Lutero, arrojado igualmente del Paraíso al mundo, dejado de la mano de Dios, ofrecido a una condenación inexorable. El "pecado original", entendido a la manera luterana, es la originaria expresión teológica de la *Geworfenheit* [135]. Y la existencia misma, no esta o aquella mala *acción,* las "faltas u omisiones" [136], sino el *ser* de que ellas emanan, es para Heidegger, lo mismo que para Lutero y Kierkegaard, pecado, culpa (*Schuld*) irremisible. He aquí una sentencia genuinamente protestante: "El ser culpable no resulta de una acción culpable, sino al revés: ésta llega a ser posible sobre el fundamento de un ser-culpable original" [137]. Evidentemente, esto es puro luteranismo. Y más, habida cuenta de que el pasaje transcrito pertenece a un análisis fenomenológico de "la voz de la conciencia" que nos habla en silencio, prosigue Heidegger, de nuestra culpabilidad y deficiencia, de nuestra negatividad radical e insuperable. Y a seguida afirma que la idea de la buena conciencia no es más que un enmascaramiento de esa acusación muda a la que a toda costa se quiere escapar y se ha convertido en "servidora" del fariseísmo. Debe ella hacer decir al hombre: "soy bueno". Mas ¿quién puede decir esto y quién querría afirmarlo menos que, precisamente, el justo?" [138]. Pues no somos *pecadores,* sino que *consistimos* en la *culpa* originaria. Y por eso se comprende bien que tampoco aquí tenga sentido el arrepentimiento ni quede lugar para él.

Sí, en cambio, para la preocupación ético-religiosa, para el *cuidado,* para el sentimiento de la existencia como "carga". Es ésta una palabra de la que nos hemos servido —y habremos de servirnos abundantemente al tratar de Calvino— para aludir a la "gravedad" o extremada asunción de responsabilidad que caracteriza al hombre protestante. También Heidegger la emplea: "El ser es puesto de manifiesto como carga" [139]. Y, ciertamente, el haber destacado la nota de la preocupación, del cuidado, como nota característica de la existencia humana, es un mérito importante que,

[135] La idea religiosa de la "caída" puede relacionarse también, lo mismo con el *Verfallen,* como hace Heidegger —claro que para negar tal relación—, en las páginas 176 y 179-180 de su obra, que con el radical *Schulding-sein* de la *Dasein* (página 306, nota). Véanse págs. 203, 207-8 y 353, respectivamente, de la traducción española.

[136] *Sein und Zeit,* pág. 287 (pág. 330 de la traducción).

[137] En el capítulo II de la Segunda parte encontrará el lector una confrontación de estas ideas heideggerianas con la idea ignaciana de la conciencia.

[138] Ob. cit., 291 (pág. 335 de la traducción).

[139] Ob. cit., 291 (pág. 155 de la traducción).

como la de Ortega, puede legítimamente apuntarse esta filosofía. Pero precisa reconocer que a la exageración de considerar el cuidado como "ser de la existencia" sólo podía llegar una filosofía alimentada en el seno del protestantismo. Semejante conclusión ontológica es el fruto maduro que se desprende del árbol luterano-calvinista. Sus raíces teológicas y también la antropología vivida en que se funda son bien visibles para nosotros a esta altura de la investigación. El agobiado hombre protestante está detrás de ella.

Su contrafigura, dibujada de mano protestante, también la conocemos, aunque sólo más adelante habremos de estudiarla. Pascal nos la ha dejado trazada con rasgos imborrables. Es el hombre que, huyendo de sí mismo, intentando olvidar la ineluctabilidad de su destino, corre en pos de las diversiones humanas. A la mundanidad de Pascal corresponde el *Verfallen* heideggeriano y la *Zerstreung* [140], al *divertissement*. Y advirtamos una vez más que entre los dos extremos del aturdimiento en las diversiones y la obsesión existencial queda oscurecido y pasado por alto el justo medio de la concepción católica: serena, devota y alegre consagración a Dios a través de la Iglesia que alivia su carga a los fieles de las varias maneras que ya conocemos, y en el plano laico, el sano esparcimiento con las cosas del mundo, percibidas como *vestigia Dei*.

Pero este epígono final del hombre protestante, que es todo alemán a quien la filosofía de Heidegger sirva como sustitutivo de la religión, prefiere entregarse al desesperado estoicismo de la *Entschlossenheit*. Y así potencia hasta el fin la frase de Lutero *nostrae vitae tragoedia*. ¿No es ésta, *verbigratia,* la interpretación que debe darse a las ideas expuestas por Weinstock a propósito de la tragedia griega? [141]. No ya sólo el católico, sino aun el mismo luterano y, en suma, todo cristiano, es, según el fallo de éste, un hombre que, rehuyendo la aceptación de su trágica condición, busca el refugio en un "redentor". Pero tal concepción de la "religión" no es, en el fondo, más que la ilusión con que se engaña a sí mismo el pusilánime.

Y de este modo, siguiendo la trayectoria impuesta al cristianismo por Lutero, el cristianismo es eliminado. Queda desnuda la fidelidad al hombre Lutero, a su angustia y a su desesperación.

[140] Ob. cit., 347, 390, 338 (págs. 399, 448 y 388 de la traducción).
[141] Cfr. *Das innere Reich*, abril 1941. Puede verse extracto de este trabajo en *Escorial*, núm. 16.

Sólo que éstas se hacen sobrias [142], estoicas, tranquilas y aceptan calladamente el destino.

La actualidad del luteranismo —religioso o laicizado— se debe, como en la época de su aparición, como en la de Kant y Jacobi, como en la de Kierkegaard, a la quiebra vivida de la tradición y a los sentimientos correspondientes de inseguridad, crisis, zozobra y desesperanza, tras los cuales se busca a ciegas por algunos una nueva seguridad, una nueva esperanza, una nueva fe. Pero otros —por lo menos eso dicen— han renunciado a todo consuelo; son los llamados "existencialistas". Perdida la fe, de las antítesis luteranas angustia-confianza y desesperación-esperanza, se han quedado sólo con los primeros términos: la angustia, la desesperación. La existencia es revelada como inmensa pesadumbre. Y la religión no es, según ellos, más que "la tregua melancólica de la tarde", como se llama en una novela de Camus al sueño soñado poco antes de morir, al engañoso consuelo que se busca a la irremediable condición humana: al fracaso, a la muerte, a la nada.

* * *

Es tan notoria la "falta", el "hueco" de Dios en la nueva filosofía alemana, y está animada por un talante tan genuinamente luterano, que se han hecho reiterados intentos para "regresar" otra vez, desde ella, al plano teológico, hasta el punto de que este vaivén teológico-filosófico y filosófico-teológico ha sido una de las características más curiosas de la situación espiritual germánica anterior a la segunda guerra mundial. Heidegger y Jaspers secularizan la teología; pero a su vez otros —Bultman y Reiner respecto

[142] El propio Heidegger habla de la *nüchterne Angst*, angustia sobria, expresión que se corresponde con la "desesperación tranquila" o "callada" de Kierkegaard. Otras muchas muestras podrían traerse aquí del entronque luterano de Heidegger (pese a su catolicismo de origen). Y por de pronto un argumento *ad hominem*: cuando alude a la teología actual piensa en la protestante y expresamente en Lutero (página 10). Su "individualismo intransigente" (como le ha llamado Luis Lavelle), que si bien parte del *Mitsein* es para llegar al *Selbssein* y al "solipsismo existencial", manifiesta esta raigambre, así como la *Fürsorge*, entendida como la solicitud de quien "ayuda" a los otros, no a conllevar su carga, sino a sentir la existencia como tal carga y cuidado que cada cual ha de asumir por sí mismo. En fin, mucho después de escrito *Sein und Zeit*, en "Der Ruckgang in der Grund der Metaphysik" (Introducción puesta a la última edición de *Was ist Metaphysik?*), pregunta: "¿Se decidirá de una vez la teología cristiana a tomar de verdad a la filosofía, conforme a las palabras del Apóstol, como una estulticia? (pág. 18). Basándose en ésta y otras afirmaciones, algunos teólogos han señalado que la actual posición filosófica de Heidegger es compatible con el protestantismo, pero no con la teología católica.

de Heidegger, Paul Tillich respecto de Jaspers— "teologizan" la nueva filosofía.

Bultmann, teólogo perteneciente, además, a la *formgeschichtliche Schule,* se ha esforzado por completar la filosofía heideggeriana del "conocimiento puramente negativo de Dios" con la teología de Kierkegaard. La separación, la "crisis" de una y otra es radical y muy conforme, por tanto, con el espíritu del luteranismo.

El empeño de Hans Reine [143] quizá es todavía más acusadamente "luterano". Disiente, justamente en nombre de una mejor intelección de Lutero, de la teología dialéctica [144], que pretende ser teología pura y antiexperimental, fundada exclusivamente en la *Palabra* de Dios. Según Reiner, esta repulsa de la *experiencia* en nombre de la *Promesa* contradice manifestaciones explícitas de Lutero que ya fueron transcritas en el capítulo II de este libro. La "palabra" y la "experiencia", la "promesa" y la "conciencia" aparecían efectivamente unidas en el Reformador. La teología dialéctica no ha querido retener más que la primera. Reiner, por su parte, alejándose de toda ortodoxia, se queda únicamente con la segunda. Pues, según él, una cosa es que la fe sea incomprobable por la razón —postulado esencial de todo luteranismo— y otra muy distinta que, como pretenden los defensores del movimiento dialéctico, no admita tampoco verificación experiencial. Esto último supone para Reiner un intolerable fideísmo.

La visión de Reiner quiere ser rigurosamente heideggeriana; pero, en realidad, abandona al plano metafísico para desenvolverse en el antropológico. Comienza con la distinción entre la *fe* (religiosa) y la *creencia* en sentido general existencial. La primera se puede tener o no. En la segunda vivimos todos porque ella es "el fundamento y presuposición de toda sana y esforzada existencia humana" [145]. La creencia arraiga en la estructura fundamental de la existencia. Esta "es" siempre creencia, "vive" en la creencia [146]. Su radicación existencial procede de la íntima relación que la une con el estrato de las *Stimmungen,* de las primordiales disposiciones de ánimo.

[143] *Das Phänomen des Glaubens dargestellt im Hinblick auf das Problem seines metaphysischen Gehalts.*

[144] Véase su crítica de la misma en la obra citada, págs. 11, 25 y, sobre todo, 236 y sigs., en conexión con la 233. Reiner no parece profesar formalmente la religión cristiana; pero lo que aquí importa es que su filosofar se inscribe, como el de Heidegger, en el área del luteranismo.

[145] Ob. cit., pág. 6.

[146] Ob. cit., pág. 100.

A primera vista parece que son muchas, entre éstas, las que pueden ligarse a la fe como "creencia-en". Pero aquí no se trata de creencia particular en un ente intramundano, sino del temple existencial, de la *Befindlichkeit* en que el hombre "se encuentra". Ontológicamente, éste es, de una parte, *Vertrautheit* y *Zuversicht*; es decir, familiaridad", talante de quien se siente tranquilo y "como en su casa" en el mundo, y "confianza" o "fiducia"; pero, de otro lado, y no menos fundamentalmente, el hombre es también "angustia" (*Angst*) y "desesperación", (*Verzweiflung*) [147]. Ahora bien, los talantes de la "familiaridad" y de la angustia, lo mismo que los de la fiducia [148] y la desesperación, se oponen diametralmente entre sí.

En el modo cotidiano de existencia prevalecen, claro está, los estados anímicos de confianza y familiaridad, es decir, la "creencia". Pero en las "situaciones-límite", en los contados momentos de auténtico *existir,* el hombre se siente estremecido por la *angustia* que convierte en cuestionable, inseguro y vacío el sentido de la vida. Y tras ella, la *desesperación,* dando un paso más, niega que la vida tenga sentido alguno, y en ella el hombre se siente *perdido* [149].

Pero la desesperación —ya lo veíamos en Lutero— es una situación antivital, insoportable. Su refugio, su salida, es la *fe*; no la *creencia* en el sentido general y difuso hasta ahora considerado, sino la *fe religiosa,* la fe de la religión. ¿Qué es religión para Reiner? "Religión (*Religio*) es un apoyo dado por detrás a la existencia para su "poder-ser-en-el-mundo" [150]. Definición de aparente rango metafísico que, a primera vista, nos hace pensar en la *religatio* de Zubiri. Pero el contexto nos hace descender bruscamente a lo antropológico. Pues ese apoyo es, en realidad, producido —a lo Münchhausen— por la existencia misma. Es el *cuidado* por algo que "por detrás" de la mundanidad le asegura la salvación.

De donde se desprende que la fe religiosa ha de pasar necesariamente por la angustia y la desesperación y sólo cuando éstas han llegado a su límite máximo, a un grado tal que hacen imposible la existencia, surge la fe [151]. Angustia y desesperación son, por ende, "superadas", pero en el sentido hegeliano, esto es, sin des-

[147] Ob. cit., págs. 105-8.
[148] Es visible que aquí, como en Lutero, se confunden la *fe* y la *fiducia* o *confianza.*
[149] Ob. cit., págs. 128-9.
[150] Ob. cit., pág. 147. Reiner apela expresamente a la etimología del vocablo, según Lactancio.
[151] *Ibidem.*

aparecer. "Continúan dentro de la nueva confianza; se agitan (*zittern*) en ella" [152]. La fe religiosa no vuelve ciego al hombre, sino que le hace creer *a pesar de todo* [153].

Sin embargo, continúa Reiner, esta fe genuina, la fe de un Lutero, no a todos es dada. La mayor parte de quienes se imaginan religiosos no poseen más que una fe cosificada, recibida por tradición [154], es decir, inauténticamente, según las ideas de Heidegger, que aquí, como casi siempre, sigue Reiner. La fe degenera en "doctrina de salvación" [155]. Ya no queda lugar para la desesperación, porque de antemano, previamente a nuestro nacimiento, la humanidad se sabe redimida y, con el bautismo, apenas venidos al mundo, mucho antes de lograr conciencia de nosotros mismos, estamos ya reconciliados con Dios.

Muy consecuentemente, Reiner considera la religiosidad infantil (bien entendido que, según él [156], a este respecto la mayoría de los hombres permanecen durante toda su vida en la niñez) como inferior, justamente porque los niños no conocen la desesperación [157]. Y con no menor consecuencia subestima toda fe eclesiástica —y en especial la católica— como mediata, intelectualizada, recibida por tradición y en comunidad. Aquí ya —continúa— no se puede hablar de religión en el sentido en que antes se interpretó la palabra, sino en aquel otro en que la toma el mismo Lactancio y también Cicerón (que deriva *religio de relegere*) [158], o sea, en el sentido de *verpflichtende, zuruckhaltende Bindug,* de cuidadosa puntual atención a la *ob-ligación* religiosa. Fe de existencia inauténtica, fe como prescripción y observancia, propia del hombre sumido en el *Verfallen.*

En la última parte tomaremos en cuenta esta distinción de Reiner, extremada, pero en sí misma importante, entre estas dos suertes de religión o fe.

[152] Ob. cit., pág. 157.
[153] Ob. cit., 161
[154] Ob. cit., 210 y sigs.
[155] Ob. cit., 211 y sigs.
[156] Ob. cit., 213 y sigs.
[157] *Ibidem.* La idea kierkegaardiana —en el fondo luterana y más aún calvinista— de la "seriedad" actúa aquí. Jean Wahl ha escrito que "el cristianismo de Kierkegaard se nos aparece completamente opuesto a ese cristianismo que se presenta como un retorno a la infancia" (Ob. cit., pág. 374).
[158] Esta etimología es la aceptada, entre otros, por Ortega, que ha meditado sobre ella al tratar "Del imperio romano" (*vide* pág. 64 del tomo VI de sus *Obras Completas*).

Capítulo III

CALVINO Y EL CALVINISMO CONTEMPORANEO

Calvino y su doctrina

En el capítulo II hemos visto que la Reforma germánica fue hecha por un hombre —Martín Lutero— no solamente de temple, sino también de propensión profundamente antirrenacentista. La Reforma latina, muy al contrario, ha sido creación de otro hombre, Juan Calvino, formado en el humanismo, hasta el punto de que su esfuerzo va a tender dentro del protestantismo, hacia un fin semejante al de la Contrarreforma católica : la conciliación del Renacimiento humanista y la fe cristiana. Y, como a continuación vamos a ver, este hombre se distingue, frente al extremoso talante del reformador alemán, por unas disposiciones de espíritu completamente diferentes : la lógica férrea y simple con tendencia a un racionalismo utilitarista, el sentido jurídico y moral, la gravedad y celo religiosos, la necesidad de satisfacer el sentimiento de seguridad de salvación y la predicación, como mandatos divinos, del activismo y la laboriosidad terrenos.

Por de pronto, y esto explica muchas cosas, la inicial *situación* espiritual de Lutero y Calvino fue bastante diversa. Lutero es el revolucionario integral, el hombre que se levanta solitario, apenas sin nadie antes ni detrás, frente a la tradición, frente a Roma. Calvino, en cambio, tiene a sus espaldas una menguada, pero real tradición en que apoyarse. El no *inventa* la Reforma ; simplemente, la *recibe* y la abraza, aunque la modifique y la adapte. Mas el continuar una tradición, por breve que sea ésta, es disponer de alguna posibilidad de clasicismo ; ya no se es un Robinsón, ya no se es un *primer hombre.*

Añádase que Calvino cultivó cuidadosamente su haber clásico. Empezó por recibir una educación de humanista y de jurista (la profesión más odiada por Lutero). Cuatro años antes, tan sólo, de publicar su obra fundamental dio a la luz un comentario muy erudito a *De Clementia,* de Séneca, en el que expresaba su admiración por el filósofo pagano, de cuya obra dice estas palabras que habrían, sin duda, escandalizado a Lutero: "A nadie pesará el trabajo de leerla, *a menos que haya nacido bajo la cólera de las Musas y de las Gracias*" el subrayado es, naturalmente, mío). El libro capital de Calvino, la *Institutio christianae religionis* [1], la primera dogmatización sistemática del protestantismo, fue escrita en latín, cuando ya hacía muchos años que Lutero no empleaba más que el alemán ; es verdad que la versión francesa, hecha por el propio autor, no se hizo esperar largamente ; pero, en realidad, y sin que esto menoscabe su importancia literaria, se trata de una traducción casi literal y llena de latinismos. En ella nos sorprende en seguida, para contrastado con la tendencia luterana al grado superlativo, un rápido inventario de sus palabras predilectas, las más repetidas y que apuntan directamente al estado anímico recomendado por él : "*sagesse*", "moderación" y "sobriedad" ; exhortaciones constantes a "inquirir sobriamente" y "reprimir nuestras almas", pues "la vida del cristiano" debe ser "temperada en sobriedad" ; repulsa, una y otra vez manifestada, de la "temeridad" y la "*intemperance*", del "frenesí" y la "intemperancia frenética", de la "audacia", de la "*folle oultrecuydances*" y del hablar "*folle et desraisonnablement*". Aun al tratar de las materias más apasionantes y dramáticas, *verbigratia,* del martirio que da testimonio de la fe, recomienda que se sufra "no con furia y frenesí, sino por un celo de Dios tan sobrio y temperado como firme y constante" [2]. No menos curiosa es su manera plausible y *sage* de comenzar a exponer la horrible doctrina de la corrupción total de la naturaleza humana y el *servo arbitrio* con las palabras siguientes, que diríanse escritas por alguno de los grandes moralistas católicos compatriotas suyos : "L'homme, estant enclin de soymesme à se flatter..." [3]. El tratamiento sobrio y puramente "intelectual" de tales horrores —y no digamos los de la Predestinación al mal—,

[1] Basilea, 1536. Yo he manejado preferentemente la versión al francés hecha por el mismo Calvino, texto de la primera edición francesa, 1541, reimpreso bajo la dirección de Abel Lefranc, por Henri Châtelain y Jacques Pannier, 1909.
[2] Op. cit., Cap. I, *De la cognoissance de Dieu.*
[3] Op. cit., Cap. II, *De la cognoissance de l'homme et du liberal arbitre.*

su fría, seca y simple patética, hacen pensar, sin querer, en ciertas páginas de Edgar Poe.

Bossuet fue el primero a quien se le ocurrió, sagazmente, contrastar el carácter de Calvino con el de Lutero [4], colérico, impetuoso e insolente. El talante de Calvino era muy distinto. "Toda Francia —escribió— conoce mi integridad, mi paciencia, mi vigilancia, mi moderación." Pues, en efecto, siempre se jactó de su contención, de su frugalidad y austeridad, de su espíritu razonador y de su sangre fría. Carente por completo de espíritu romántico-genial propio de un Lutero, suplió la falta de genio con estudio, disciplina, trabajo y sistema.

El punto de vista de Bossuet, el contraste de caracteres, y mejor que de caracteres diríamos nosotros de actitudes o disposiciones fundamentales del espíritu, de manera de sentir y entender la vida, es, como habrá advertido el lector de los capítulos anteriores, la idea metódica fundamental del presente libro. He aquí explicado por qué, partiendo de las sumarias indicaciones proporcionadas por el Obispo de Meaux, nos permitiremos extendernos algo más en el parangón entre Calvino y Lutero, parangón que quedará completo si, por la otra banda, atendemos también al contraste con el talante o disposición católica de ánimo.

Veíamos en el capítulo anterior que el luteranismo nace de la angustia y la desesperación. Calvino era hombre *celoso* como el que más, varón de preocupaciones y cuidados, pero no de angustias. Y en cuanto a la desesperación, fríamente la rechaza. "Les saincts —dice, y ya se sabe que para los protestantes, como para San Pablo, esta plabara es de aplicación ordinaria, cuando no es severamente proscrita— n'ont jamais plus grande matière de desespoir", puesto que descansan en la promesa divina ; y por las palabras paulinas "temor y temblor", ha de entenderse un temor que nos haga más *sogneux y prudents* ; no que nos aflija hasta desesperar" [5].

Otro tanto puede decirse respecto de la castidad. Lutero sufrió fortísimas tentaciones de índole carnal, y su obra toda ha quedado como impregnada de sensualidad. Calvino despacha el asunto en unas pocas y casi mojigatas palabras. El hombre —dice [6]— ha

[4] Cfr. *Histoire des variations des Eglises protestantes*, L. IX, *Doctrine et caractère de Calvin.* Pueden verse también págs. 272 y 281 de Hermann Schuster, *Das Werden der Kirche.*
[5] Op. cit., Cap. IV, *De la Foy, ou le symbole des Apostres est explicqué.*
[6] Op. cit.. Cap. III, *De la Loy.*

sido creado en la condición no de vida solitaria, sino de compañía con ayuda semejante a él. Tras la maldición del pecado quedó todavía más sujeto a esta necesidad. Pero encuentra remedio en el matrimonio "ordenanza de Dios buena y santa, aunque no sacramento" [7]. No obstante —continúa—, algunos reciben el don especial de continencia.

Aparentemente hay una inconsecuencia en el hecho de que a una doctrina como la calvinista de la Predestinación, mucho más aterradora que la luterana, corresponda un temple vital más calmoso y sereno. La contradicción se deshará cuando, abandonando el punto de vista de confrontación de subjetividades, en que ahora nos mantenemos, pasemos a comparar los "estilos" de las *doctrinas* luterana, calvinista y católica.

Y del mismo modo que el extremismo desesperado, falta también en Calvino el otro extremismo: la despreocupada y sensual alegría con que Lutero se sobrepone a sus angustias. En el reformador francés no se da el "salto" de la *Kreuztheologie* a la *Trosttheologie,* del temblor por la condenación futura al abandonado arrojamiento en la sola fe. El natural calvinista es más constante, más equilibrado, más dotado de *temperamentum*. Pero el tono vital de este *temperamentum* es infinitamente más bajo que el católico, pues no está menos alejado de la alegría espiritual, de aquella *euthymia* a que nos referíamos en el capítulo primero, que de la brutal alegría luterana de la carne, del goce animal en la satisfacción de las necesidades biológicas. Calvino, y con él todo calvinista genuino, son gentes tristes, graves y secamente austeras, hostiles al goce, como ha escrito Max Scheler. También en él resulta verdad que "el estilo es el hombre". Bossuet fue el primero en advertir la "tristeza" de este estilo, seco, abstracto, apagado, pobre, desnudo de metáforas e imágenes; este que su autor llama "lenguaje simple y conveniente". Compárese con el de Rabelais, exactamente de la misma época, y se echará de ver toda la distancia que media entre el estilo calvinista y el católico-renacentista.

A primera vista parece que no cabe hablar, en rigor, de *superstitio* con referencia a Calvino, por cuanto que él esta libre de los escrúpulos, obsesiones y terrores que atenazaron el alma de Lutero. Antes bien, su consejo es "*ne faire conscience devant Dieu des choses externes* [8]. Mas no vaya a creerse por eso que el calvinismo ali-

[7] Op. cit., Cap. XIII.
[8] Op. cit.. Cap. XIV. *De la liberté chrestienne.*

vie la carga religiosa. Antes al contrario. Pues la desesperación de Lutero debía de ser, sin duda, terrible pero, a lo menos, lograba sacudírsela a ratos para entregarse, alegremente, a comer y beber sin medida. Calvino debe ser imaginado, contrariamente, como un hombre que nunca lograba descuidarse y reposar. Del misticismo está más alejado, si cabe, que Lutero. Poseído como de un demonio tranquilo, de un *celo* fríamente fanático, impone autoritariamente a sus seguidores una actitud de austera, inhumana gravedad. No hay duda : la "carga" calvinista de la vida, aunque menos angustiosa, es, por lo constante, sin respiro ni intermisión, más pesada aún que la luterana. Calvino nos lleva a pensar en el inexorable Robespierre.

Aludíamos, poco ha, a la cerrazón calvinista para la mística. Más todavía : Calvino no conoció siquiera la vida contemplativa, el gusto de la "teoría". Bajo capa de justa repulsa de la "frivolidad", "curiosidad", actitud "frívola y pueril", y de las "cavilaciones", cosas "superfluas", "sutilezas y casuísticas", propias a su parecer de los que él denomina "teólogos sofistas" (los católicos), oculta una ceguera total para la contemplación y la postura puramente teorética y una falta absoluta de sentido para el "misterio religioso". Todo eso, para él, son "laberintos", palabra ésta repetidamente usada en su obra, precisamente en este sentido. En realidad, más que teólogo fue predicador, propagandista y político. En el orden intelectual se limitó a sistematizar el protestantismo, adaptándolo a la medida del espíritu latino. Con razón se ha dicho que su obra principal es, simplemente, un catecismo. Jamás se levanta en vuelo teológico. Y su psicología de "maestro de escuela" —en el injusto sentido peyorativo que a veces se da a esta palabra— le lleva a simplificar excesivamente, dejándose llevar de su propensión racionalista al exceso de claridad.

El criterio de la *utilidad* es frecuentemente invocado por él y opuesto a la "vana especulación". El vicio que más combate es, acaso, la *pereza*. Echa en cara a los monjes que "no trabajan con sus manos y viven de los bienes de otro" [9]. Su sentido práctico es enorme. Se debe "trabajar para la honra de Dios", pues, como él dice, dando un giro secular a las palabras evangélicas, "a los fieles se les conoce por sus frutos". La laboriosidad, el puntual ejercicio de la profesión, es un servicio más grato a Dios que el de la liturgia. La inversión de valoración entre el *ocio* y el *negocio* arran-

[9] Op. cit., Epístola al Rey de Francia, que la encabeza.

ca, justamente, no del luteranismo, sino del calvinismo. Por eso no puede considerarse como un azar el hecho de que desde el primer momento los calvinistas se mostrasen más activos que los luteranos en la propagación de su fe. Por otra parte, son conocidos los estudios de Max Weber sobre el origen calvinista del capitalismo. Y algo semejante puede decirse del activismo puritano y del gran papel desempeñado por él en la constitución y auge de los Estados Unidos de América.

Dando ya por terminada la consideración de las "almas" de Lutero y Calvino, pasemos ahora a confrontar, como elaboraciones "objetivadas", calvinismo y luteranismo. Pero antes, una puntualización. Advertiremos en el curso de nuestra comparación que, pese a la mayor proximidad del calvinismo al estilo clásico, en algunas cosas es todavía menos "católico" que el luteranismo. ¿Por qué? Sencillamente, porque Calvino imprime un giro "moderno" al clasicismo, anticipando en cierto modo a Descartes y los grandes racionalistas de la época. Se ha dicho por alguien, con alguna razón, que Loyola y Calvino han sido los dos primeros hombres completamente "modernos". Frente a Calvino sobre todo, Lutero nos parece casi medieval.

En el capítulo anterior subrayábamos el antitradicionalismo religioso de Lutero. Calvino no le va a la zaga en cuanto a la firme decisión de reducir el cristianismo a la Biblia. Y, sin embargo, el calvinismo tiende marcadamente, por virtud del espíritu autoritario que le anima, al dogma y a su definición eclesiástica. La diferencia estriba, simplemente, en que para Calvino la Iglesia es él. Ya lo advierte en el *Argument* de su libro: la Santa Escritura contiene una doctrina perfecta, a la que nada se puede añadir; pero las personas no muy ejercitadas están expuestas a *esgarer ça et là*; por eso, quienes han recibido más amplia luz —es decir, concretamente, el infalible Juan Calvino— deben tender la mano a los otros e introducirles en la recta lectura de la Palabra de Dios.

El magisterio eclesiástico es rechazado con estas palabras, que traducen bien el *esprit géometrique* y la lógica simplista de quien las dictó: "Si la doctrine des Prophetes est le fondement de l'Eglise... c'est doncques reverie et mensonge, de dire que l'Eglise ait la puissance de juger de l'Escriture" [10].

Calvino, siguiendo a Lutero, sustituye la iluminación eclesiástica por el "testimonio interior del Espíritu Santo". Vista la cues-

[10] Op. cit., Cap. I.

ción, empero, en su plano estrictamente psicológico, quiero decir, prescindiendo de supuestas asistencias sobrenaturales, la diferencia entre la interpretación luterana de la Biblia y la calvinista es enorme; Lutero —anotábamos en el capítulo II— se esfuerza por una "vivificación existencial" de la palabra, con lo que se anticipa a Kierkegaard y a una buena parte del pensamiento de nuestro tiempo. Calvino se contenta, en puridad, con tratar de esclarecer la *letra* —se ha hablado a propósito de él y de sus discípulos, de "biblicismo legalista"— mediante *sagesse* y *bon sens*. *Sagesse* y *bons sens* que, como con frecuencia suele acaecer —"el sueño de la razón produce monstruos"—, terminan devorándose a sí mismos.

La simple invocación de *sagesse,* tan característica de Calvino, nos previene ya que la tensión entre la razón y la fe ha de ser concebida por él de manera mucho menos radical que la luterana. En efecto: claro que Calvino no podía retroceder al principio católico de armonía del saber y el creer; pero, en la práctica, concede a la razón una zona de validez bastante amplia; acaso, vistas las cosas con algún rigor, hasta demasiado amplia. En contraste con Lutero, y aunque las tache de "superfluas", se detiene a discutir las doctrinas filosóficas, sobre todo las de Aristóteles. En una ocasión [11] llega a conceder positividad, siquiera en atisbo, a la sabiduría de los filósofos, pues dice de ella que es como la luz de los relámpagos en una noche oscura y tormentosa: insuficiente para guiar, pero no por eso menos real.

Su forma de religiosidad no es irracional, como la de Lutero, sino racionalista. Ha hecho del protestantismo lo que más podía contrariar a su fundador: un sistema. Su obra fundamental es intitulada *summa pietatis,* "somme de piété". Y de hecho, y por más que exhorte una y otra vez a "inquirir sobriamente acerca de los Misterios" y a que no sean *espeluchées* por los hombres las cosas que Dios ha querido mantener ocultas [12], él ha destruido los misterios del Cristianismo. El de la Predestinación divina y la libertad humana, evidentemente, pues que su doctrina, absurdamente lógica, si cabe expresarse así, consiste en negar esta última de raíz y afirmar la reprobación positiva, la predestinación al mal. Nada digamos del misterio sacramental, que es negado, según veremos, en *todos* los sacramentos. En fin, hasta el misterio de la Trinidad, a vuelta de una discusión sobre el sentido de las pala-

[11] Op. cit., Cap. II.
[12] Cfr. Caps. IV y VIII.

bras "persona", "hipóstasis" y "esencia", es sumamente debilitado, concluyendo que "no hay tres personas" [13].

La religiosidad calvinista no es, pues, "irracional" a guisa luterana, pero continúa siendo "patética"; más patética, tenebrosa y tétrica que ninguna otra. La extraña combinación de "lógica", "sobriedad", "fanatismo" y "terror", es específicamente calvinista. Y, no obstante, notábamos arriba que Calvino se esfuerza en hacernos ver que su "prudente" doctrina preserva de la desesperación. La explicación es obvia. Se siente "elegido" y habla a "elegidos", a gentes seguras de su salvación. Que se acongojen, pues, "los otros". El y los suyos no tienen por qué. Volveremos pronto sobre esto.

La discrepancia entre el luteranismo originario, libre de toda suerte de trabas, y el severo calvinismo, se acentúa en el terreno ético. Calvino pretende ser en sí mismo un requerimiento moral viviente, y su herejía está traspasada de eticidad, de moralismo. El catolicismo ha logrado, en exacto equilibrio de valores, un difícil punto de religiosidad moral. Los calvinistas, forzando el ingrediente ético, inician el proceso moderno de reducción de la religión a simple moralidad. La conducta moral intachable, el activismo ético-religioso, la austeridad en el comportamiento, son, dentro de la secta, "signos de elección". Y en esta conexión de ideas es importante advertir que la desnaturalización del luteranismo desde la muerte de Lutero hasta Kierkegaard, mediante la suplantación del temblor ante el *Mysterium tremendum* por la superlativa exigencia de rectitud y acción moral, procede principalmente del influjo calvinista.

Veíamos en el capítulo dedicado a Lutero su odio a los juristas y la nota profundamente antijurídica de su concepción teológica. Por el contrario Calvino, que se preparó en su juventud para jurista, tuvo siempre un alto concepto de la Ley. En cuanto a la Ley religiosa [14], comienza por advertir que ha sido amplificada y corrompida por escribas y fariseos: "los mandamientos de la Ley (de Dios) ocupan el más pequeño lugar, en tanto que la multitud infinita de preceptos humanos ocupa el primer rango y el mayor lugar". Añade: "Pero la Ley, San Pablo lo grita fuerte y firme, es espiritual." Restituida, por tanto, a su escena espiritual y divina, y recibida como tal, aun cuando nuestras fuerzas sean insuficientes y aun nulas para cumplirla, no es perniciosa ni debe

[13] Op. cit., Cap. IV.
[14] Op. cit., Cap. III.

conducir a la desesperación. En Calvino, cuya religiosidad está fuertemente inspirada por el Antiguo Testamento, no puede separarse tan tajantemente como en Lutero la "religión de la Fe" de la "religión de la Ley". La Ley, en cuanto que nos revela la justicia de Dios, descubre nuestra iniquidad y es el aguijón que no nos deja "endormir" ni "appesantir"; sirve a los fieles para "resveiller de paresse, en les sollicitant, et chastier leur imperfection" [15]. Debe, pues, el cristiano esforzarse en cumplirla para hacerse agradable a Dios [16]. Todo el largo capítulo III de la *Institución* se destina a explicar con espíritu muy legalista, los mandamientos de la Ley de Dios, tan escasamente estimados por Lutero.

También su valoración del Derecho eclesiástico es completamente distinta de la luterana. Lutero considera el Derecho como esencialmente preterreligioso, y por eso cede al Estado la facultad de organización de la Iglesia misma. Calvino, muy al contrario, implantó en Ginebra una auténtica teocracia, y la iglesia calvinista se constituyó en forma cerradamente jurídica. En cuanto al Poder civil, reconoce su origen divino.

En su concepción de la relación *hombre-Dios* es Calvino genuinamente protestante. El "abismo" que separa al hombre de la Divinidad es todavía más ancho y profundo que en Lutero, porque la nota últimamente definitoria del calvinismo, desde su fundador a Karl Barth, es el *soli Deo gloria,* la absoluta glorificación de la Trascendencia divina y su Majestad todopoderosa. De ella deriva, como veremos en seguida, la inhumana doctrina de la doble predestinación; y en conexión con ella se encuentra su altísimo aprecio del Antiguo Testamento —donde tanto se exalta aquélla—, aprecio que le lleva a afirmar la *unidad* de ambos Testamentos.

El hombre, tras la "pollution" del pecado primero, padece una corrupción hereditaria y total. "Todo lo que hay en él no es más que pecado." Es imposible que salga de este pozo de iniquidad porque "qu'est-ce que pourroit avoir un mort, pour estre restitué en vie?". Empero, aun cuando Calvino niegue con tanta energía como Lutero el "mérito de las obras", su doctrina no es rigurosamente la justificación por la sola fe [17], pues que dice: "Nous con

[15] Op. cit., Cap. III.
[16] Op. cit., Cap. XIV.
[17] Calvino distingue también, como Melanchton (*vide supra*), la fe justificante de la "fe histórica" o "credulidad vulgar", "por la cual el hombre asiente a lo narrado en los Evangelios"; "la verdadera fe no se contenta con un simple conocimiento de la historia, sino que es "conocimiento de la buena voluntad de Dios" para con nosotros, y se funda en la *promesa* (Cap. IV). La Fe y la Esperanza van

fessons bien avec Saint Paul, qu'il n'y a outre Foy qui justifie, sinon celle qui est conjoincte avec charité" [18]. Antes que de *fe-confianza* debe hallarse aquí de *fe-obediencia,* y justamente este sometimiento absoluto, incondicionado, a la voluntad de Dios es una nota que emparenta a Calvino con su coetáneo San Ignacio.

Mas el punto central de la teología calvinista no es, como en Lutero, la *justificación,* sino la *predestinación.* Para él la idea de la Omnipotencia [19] y Omnicausalidad divina exige indefectiblemente la destinación, previa a cualquier merecimiento y presciencia de merecimiento, a la salvación o a la condenación. Conducido por su característica, simple e inexorable lógica, pone este dilema: "Porque estas dos cosas son contrarias: que los fieles tengan su santidad de una elección, y que por su santidad hayan sido elegidos." Según él, hay que elegir entre el pelagianismo que cercena el poder de Dios, o la predestinación al mal. Ni cabe recurrir a la "diferencia de voluntad y permisión". La reprobación es positiva. El Señor, por medio del "Diablo, ministro de la ira de Dios", opera el "aveuglement et endurceissement des mauvais" y con ello su condenación.

Subrayábamos en el capítulo anterior que lo característico de la dialéctica luterana consiste en la conculcación del principio de contradicción. Calvino, por el contrario, se aferra tan celosamente a él que se imposibilita para elevarse en lo religioso a síntesis superiores.

Martín Lutero se sentía justificado por la fe, pero a la vez no dejaba de acongojarse ante la posibilidad de su reprobación. Calvino no, porque al dogma luterano de la certeza de la justificación añade el de la certeza de la predestinación. El "elegido", ocurra lo que ocurra, está salvado. La gracia, una vez recibida, no puede perderse; justificación y seguridad de salvación son una misma cosa. Es lo que se ha llamado "dogma de la inamisibilidad de la justicia" [20].

Así, pues, Calvino afirma, y en ello va de acuerdo con Lutero, que "es perniciosa la doctrina de los Teólogos Sofistas de que nosotros no podamos saber si estamos en gracia más que por conjetu-

siempre unidas, de tal modo que la Escritura a veces confunde uno con otro estos vocablos (*Ibidem*).

[18] Op. cit., Cap. VI.

[19] La idea calvinista de Dios es voluntarista: "Le atribuímos toda potencia; no tal como los Sofistas la imaginan, vana, adormecida y ociosa, sino llena de eficacia y de acción". En otros lugares acentúa del modo más inequívoco la *Voluntad* de Dios frente a su *Providencia.*

[20] Cfr. Bossuet, op. y loc. cit.

ra moral" [21]. Pero, ya por su cuenta, agrega a esta certeza de estar en gracia la de haber de salvarse. La adhesión a Jesucristo, la comunión con El, la incorporación a El certifican nuestra elección según aquellas palabras del evangelio [22]: "Es la voluntad de mi Padre que no pierda nada de lo que me ha dado, sino que lo resucite todo en el último día."

En el alma de Lutero luchaban la fe-fiducia en Dios y la angustia que desespera de salvarse: alternantes vicisitudes de una dialéctica vital que estudiábamos en el capítulo correspondiente. La vida espiritual de Calvino es una trayectoria recta y fatal señoreada por calma glacial. Los "elegidos", es decir, los que en el celo, laboriosidad, activismo moral, austeridad y hasta "tristeza", llevan impreso el sello de su incorporación a Cristo, no tienen por qué desesperar. Pero ¡ay de los otros! ¡Atroz destino el suyo! Maniatados por Dios para el bien, entregados al demonio, reprobados desde antes de existir, más les valiera no haber nacido. Y así, ningún calvinista puede escapar a esta disyuntiva: una vida de indescriptible terror o un insensato "sentirse elegido", un *racismo* espiritual mil veces más pernicioso que el peor de los racismos. No en vano la doctrina de Calvino se distingue por su simpatía al judaísmo, a la religión del "pueblo elegido de Dios", la religión del Antiguo Testamento, que, como ya hemos visto, pone él a la misma altura que el Nuevo.

Más he aquí que a través de este horrendo rodeo se nos manifiesta el talante cuasiclásico de Calvino. Pues el hombre anticlásico puede vivir, es más, está condenado a vivir como Lutero, inseguro y angustiado. Pero el clásico necesita un suelo firme en que apoyarse y descansar. El suelo sobre que descansa el católico ya veíamos en el capítulo primero cuál es: la Iglesia. El de Calvino, no. Al explicar el Símbolo de los Apóstoles [23] introduce una al parecer leve modificación, y no dice, como era usual en su lengua materna, "je croy en la saincte Eglise catholique", sino "je croy la saincte Eglise catholique", porque *en* Dios —aclara— se puede *creer* (*credere-in*), es decir, confiar y estribar, pero en la Iglesia no: "nostre fiance repose en luy (Dios), Ce qui ne conviendroit point à l'Eglise". El suelo firme (sin el que nadie, salvo los hombres "agónicos", un Lutero joven, un Kierkegaard, un Unamuno, se puede pasar) habrá de buscarlo en otro lugar. Y como ha visto

[21] Ob. cit., Cap. IV.
[22] *Joan*, VI, 37 y sigs., citado en el Cap. VIII.
[23] Ob. cit., Cap. IV.

perspicazmente Paquier, traductor de Denifle [24], lo encuentra en la doctrina de la inamisibilidad de la justicia y la certeza de la salvación. Es decir, transportando al individuo lo que es verdad de los indefectibles medios eclesiásticos de santificación (bautismo, penitencia y los otros sacramentos, intercesión de los santos, etc.). ¿Por qué esa transposición? Porque el sentimiento de seguridad que proporcionaba la Iglesia ha desaparecido al romper con ella; pero el *besoin de securité* subsiste en Calvino —al contrario que en Lutero y en todo luterano genuino, como Kierkegaard— y es menester satisfacerlo de alguna manera por disparatadamente "lógica" que sea.

Continuemos nuestra confrontación, pasando a otro punto. La *interiorización* religiosa de Calvino es todavía más radical que la de Lutero. Por de pronto, él es completamente impotente para ejercitar la que hemos llamado forma figurativa de pensar. Lutero aún era capaz de "ver" al diablo. Calvino, que apenas se ocupa de él —en su teología es superflua su existencia, ya que se define un Dios diabólico—, actualiza un pensamiento secamente lógico, abstracto, desnudo. Ya Petit de Julleville señaló, como nota característica de su estilo, la ausencia de imágenes y metáforas, de toda poesía.

Respecto a los *sacramentos,* solamente conserva el Bautismo y la Cena. Pero estos mismos ya no son verdaderamente tales, sino simples *signos* [25] exteriores por los que Nuestro Señor nos representa y testifica su buena voluntad y nos confirma su promesa. No confieren gracia ni remiten los pecados. Son útiles para aumentar la fe y confesarla ante el mundo; pero, en rigor, no son necesarios. Son rechazadas la "presencia local" (aun en la forma minimizada de la "consustanciación" luterana) y la "adoración carnal", y se denomina a la Misa "error pestilencial".

Calvino es todavía más hostil que Lutero a la *liturgia* y a cualquier ceremonia o magnificencia exterior en el culto. Habla con desprecio del "oro, plata, mármol, marfil, piedras preciosas y sedas en las ceremonias" y de la misa "parée et fardée". Renuncia a los *milagros,* cuya hora, según él, ha pasado y no cree en la intercesión de los *santos.*

En cambio, admite, sí, su comunión, y la *Iglesia* es para él, aunque *invisible* (reconviene a quienes "necesitan ver con los ojos

[24] *Luther et le lutheranisme,* t. III, págs. 428-9, nota del traductor.

[25] Sin embargo, la posición de Calvino respecto del valor sacramental de la Cena no es todavía tan radicalmente negativa como la de Zwinglio.

la Iglesia para reconocerla"), una realidad mucho más firme que para Lutero. Son conocidas ciertas aberraciones a que ha podido llegar el calvinismo sobre la base de esta sólida trabazón eclesiástica: los hijos de los fieles nacen de la alianza y no necesitan ser bautizados para salvarse (sin embargo, Calvino, en oposición a las anabaptistas, mantiene el bautismo de los niños); toda la descendencia de un fiel se salva en él, y, según se ha llegado a pensar en el seno del calvinismo, los que nacen de padres reprobados están reprobados. La idea de la "herencia" es, para el "racista" Calvino, fundamental; como que viene a sustituir a la idea católica del *Corpus mysticum*. La unión, puramente espiritual, sí, pero entitativa, ontológica, de los cristianos a Cristo y entre sí, en la Iglesia y los sacramentos, ha desaparecido.

Karl Barth, otra vez.

En el capítulo anterior hemos estudiado, entre los exponentes de la actualidad luterano-kierkegaardiana, al Karl Barth de *La Epístola a los Romanos*. Esta obra, que, aun cuando publicada, según veíamos, en 1919, no adquiere su plenitud de expresión hasta la segunda edición, tres años posterior, respondió a dos acontecimientos históricos, de fondo uno y formal el otro: al descubrimiento y subsiguiente boga de Kierkegaard por una parte (recordemos que la postguerra es precisamente la época en que se traducen sus obras al alemán —la gran edición de Christoph Schrempf— y al francés, y que los dos libros más "kierkegaardianos" de Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida* —anticipación primera, en rigor, de todo este movimiento— y *La agonía del cristianismo*, datan, respectivamente, de 1912 y 1925), y por otra parte, al "estilo" literario y artístico del tiempo en Alemania, es decir, al expresionismo. Hans Urs von Balthasar es quien ha caracterizado aquel exasperado, "gesticulante", extremo totalitarismo de Dios y correlativa negación, aniquilación de la criatura, como un "expresionismo teológico" [26]. La "dialéctica", en el sentido de Kierkegaard, la "distancia" abisal entre el Dios inaccesible y el hombre constitutivamente concebido como *pecado*, la antítesis sin posible mediación, el antirracionalismo, la contradicción llevada deliberadamente hasta el absurdo, son presentados

[26] En su reciente e importante obra *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Colonia, 1951, pág. 90.

como *esencia* de la teología [27]. El hombre es comprendido como una inmanencia cerrada en sí misma y absolutamente incapaz de infinitud, pues, como dice el Eclesiastés [28] y solía repetir Barth, "Dios está en el cielo y tú en la tierra"; y se desenmascara a la religión, según veíamos, como la última —y, en cierto sentido, la más peligrosa— rebelión contra Dios, por la cual el hombre, desde su nada, intenta apoderarse en vano de Su infinita Realidad.

Pero desde 1919 acá, el "estilo de pensar" [29] ha variado profundamente [30], en conexión, otra vez, con el "espíritu del tiempo", que van alumbrando y creando los más grandes pensadores. ¿Podrá extrañarnos la evolución de Barth cuando estamos viendo la energía con que Heidegger rechaza toda interpretación "patética" y "existencialista" de *Sein und Zeit*, y cuando los filósofos posteriores más importantes, un Zubiri entre nosotros, se mantienen fieles a la tradicional *forma noética* [31] de pensar?

Mas ¿cuál es, visto con algo más de precisión, el sentido de la evolución barthiana? Por lo pronto, un apartamiento decidido de Kierkegaard, de su cristianismo alejado de la vida, "extramundano, ascético, polémico" [32] y de lo que Barth llama su dialéctica abstracta. Ahora el principio de toda la teología va a ser la Persona concreta de Jesucristo, en el cual está viva, como dice San Pablo en la Epístola a los Colosenses, la plenitud de la Divinidad [33], de tal modo que "todas las cosas que acontecen desde Dios, acontecen "en Jesucristo"; es decir, en la confirmación de la Alianza que Dios, en la unidad de su Hijo con el hombre Jesús de Nazareth, funda, mantiene y rige entre El y su pueblo, el pueblo de los hombres que

[27] Ob. cit., pág. 91.
[28] V, I.
[29] Tomo esta expresión del título de una aguda e importante obra de Eugenio d'Ors.
[30] En las *Rencontres* de Ginebra, 1949, a un interlocutor que le hablaba de su "teología dialéctica", le respondió estas palabras: "Temo, señor Profesor Werner, que lo que acaba de decir sobre la "teología dialéctica" —no es expresión mía para la que profeso— esté un poco anticuado. Hace veinticinco o treinta años he sido comprendido en ese sentido: una trascendencia absoluta, Dios en la altura y luego, no sé dónde, el hombre sin relación con El. Tal vez ha sido culpa mía, hace treinta años, el considerar con frecuencia el problema desde ese ángulo. Pero toda esa noción de trascendencia e inmanencia ha sido sobrepasada. Ya no pienso en esos términos." (*Rencontres Internationales de Genève*, 1949, *Pour un nouvel humanisme*, págs. 260-1.)
[31] Estas expresiones "forma noética" y "forma patética" que empleo aquí, y —sobre toda la segunda— también en otros lugares de este libro, las he tomado del mismo Zubiri, pág. 226 de *Naturaleza, Historia, Dios*.
[32] Von Balthasar, ob. cit., pág. 36.
[33] *Christliche Dogmatik*, vol. II, mitad segunda, o sea tomo IV, pág. 3.

en su Hijo se hacen Suyos" [34]. También se desvía Barth de Lutero, cuya "dogmática irregular" considera "peligrosa" [35], y, en general, de las tesis más extremadas de los reformadores ; así, la del *servo arbitrio* e incluso de la genuinamente calvinista de la predestinación al mal. Barth trata la doctrina de la predestinación con independencia de Calvino, a quien, por otra parte, defiende frente a las extremadas y —según él— ajenas interpretaciones [36]. Sin embargo, Barth, como Calvino, pone la doctrina de la predestinación en un lugar preeminente de su teología ; es decir, inmediatamente después de la doctrina de Dios e inmediatamente delante de la doctrina de la Creación [37], y afirma, igual que Calvino, incluso con palabras suyas, "el suavísimo fruto de esta doctrina", que es todo el Evangelio *in nuce* y, por tanto, Buena Nueva, no de ninguna manera dialéctica de la contradicción entre la alegría y el horror, la salvación y la aniquilación, la Cólera y el Amor (la dialéctica que hemos ido encontrando sucesivamente en Lutero, Kierkegaard y el primer Barth), sino, al contrario, gozo sin reservas, aunque, naturalmente, arroje también alguna sombra [38].

Donde más de manifiesto se pone la disconformidad de Barth con los primeros Reformadores, sobre todo con Lutero, es en la doctrina de la fe fiducial. Para Lutero y los auténticos luteranos la esencia de la fe no se alimenta de un "contenido", sino que, como hemos visto, es pura "confianza" y "esperanza" en Dios. Barth "regresa" a una fe que "vive de su objeto" y consiste en asentimiento a la Revelación. Pero, además, frente al antirracionalismo de aquella fe —la de Lutero, Kierkegaard y el mismo Barth de *La Epístola a los Romanos,* puramente "decisoria" y constitutivamente "absurda"—, el Barth último, sin renunciar lo más mínimo al fundamental principio calvinista de que Dios sólo puede ser conocido por El mismo, procura un esclarecimiento racional de la Revelación [39], y afirma que la fe nos proporciona un "conocimiento seguro", "por encima de toda duda" [40], a la vez que acentúa, siguiendo a Calvino, el aspecto *obediencial* y adoracional de esta última, y reconoce la imposibilidad de construir una teología completamente separada de toda filosofía. Su creciente aprecio de la Escolástica —en sus obras ocurren citas

[34] *Loc. cit.*, pág. 7.
[35] *Apud Balthasar*, pág. 49.
[36] *Dogmatik, loc. cit.*, págs. 12 y sigs.
[37] *Loc. cit.*, pág 83.
[38] *Loc. cit.*, págs. 11 y sigs.
[39] Véase su libro *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes.*
[40] *Dogmatik*, t. V, págs. 400-1, *apud* Balthasar, pág. 153.

frecuentes de Santo Tomás— se compadece bien con la forma sistemática que en los siete tomos de la *Kirchliche Dogmatik* (aparecidos de 1932 a 1950) ha tomado su teología. En este sentido, con grandes reservas y, sobre todo, por comparación con la etapa de su pensamiento, estudiada en el capítulo anterior, puede hablarse de un acercamiento al catolicismo —el diálogo con el P. Przywara ha sido para él, sin duda, muy fecundo [41]— y, como hace notar von Balthasar, "un católico puede leer cientos de páginas de la Dogmática, o casi libros enteros, como el *Credo*, la *Dogmatik im Grundriss*, o la penetrante interpretación de San Anselmo, sin verse obligado a manifestar ninguna grave objeción [42]. Quizá lo más "católico" de Barth, lo que desde luego está en clara contradicción con el protestantismo de Lutero y Kierkegaard, es su reconocimiento, en y desde Cristo, de una cierta continuidad, de un "pasaje" del hombre a Dios, de una suerte de "teología natural". Veíamos hacia el final del capítulo primero que quienes descubrieron esta posibilidad de humana comunicación con la ciudad de los dioses fueron los griegos. Pues bien, Karl Barth nos sorprende rechazando la enemiga de toda la teología protestante del siglo XIX contra el helenismo, y afirmando que éste ha conformado y coloreado muchas cosas en la teología del Nuevo Testamento [43].

Sin embargo, tras el anterior estudio de Lutero y Calvino no podemos dejar de advertir que lo verdaderamente decisivo en el gran teólogo protestante —quizá el mayor teólogo cristiano de nuestro tiempo— es, frente al talante luterano —tan afín a la sensibilidad actual como en la última parte de este libro habremos de ver—, la fidelidad profunda al espíritu de Calvino, a su contención, sobriedad y respeto religiosos, al punto de vista de una teología construida desde la Revelación y no desde la menesterosidad, desde las necesidades del hombre, y, en suma, a un cristianismo *trascendente* que se levanta, casi intemporalmente, por encima de los afanes "humanos" de los hombres. También coincide Barth con Calvino, contra Lutero, en su alto aprecio de la *Ley*. La Gracia, por un lado (doctrina de

[41] Véase, por ejemplo, la doctrina de la *analogía fidei* que ha formulado Barth, en parte, por lo menos, como réplica a la *Analogía entis* del P. Przywara. Barth ha reconocido —tras referirse, con ironía frecuente en él, a su "refinada unión entre irenismo y polémica", y a la habilidad para "llevar todas las aguas a su molino"— que Przywara "es uno de los pocos católicos que conocen también la literatura protestante y saben apreciar debidamente su problemática" (*Die protestantische Theologie im 19 Jahrhundert*, 1949, pág. 7).

[42] Ob. cit., pág. 33.

[43] *Apud* Balthasar, págs. 126-8.

la elección o predestinación) ; la Exigencia o Mandamiento, por el otro, son los dos aspectos de la Decisión divina sobre el hombre. La Etica, considerada como doctrina del Mandamiento de Dios, explica la Ley en cuanto forma o figura del Evangelio [44]. Lo ético y jurídico son integrados de este modo en lo religioso.

¿Cómo valorar, en relación con la actual *situación* religiosa del mundo, descristianizada y crítica en el más radical sentido de esta palabra, y en relación con el *talante* de nuestro tiempo, a tono con aquélla, la ejemplaridad de una actitud tan señera como la de Barth? Algo diremos sobre esto al final del libro. Adelantemos aquí que, según parece, su ascendiente sobre las iglesias protestantes tiende, más bien, a decrecer [45]. Por una parte, a los luteranos, y no sólo a ellos, sino también a otros muchos críticos que se sitúan en un punto de vista teológico más o menos independiente, el antiguo fundador de la "teología existencial", les parece haber caído en especulación, abstracción metafísica, racionalismo escolástico y retroceso desde Kierkegaard al idealismo [46]. Por otra, los filósofos sienten cortada con él toda posibilidad de comunicación y diálogo, y así, en las *Recontres* de Ginebra de 1949 [47], Jaspers se declaró más cerca del dominico P. Maydieu que de él. Y es que, como agudamente señala von Balthasar [48], a la hora en que —para bien o para mal— las mejores cabezas de la vanguardia católica se interesan profundamente por el espíritu actual y estudian a Husserl y Heidegger, a Kierkegaard y Dostoiewski, a Nietzsche, Rilke y Kafka —hecho que el sacerdote y crítico alemán interpreta como una "huida de la teología" propiamente dicha—, Karl Barth se aleja de todos para buscar, inconmovible, el *Unum Neccessarium*, Dios.

[44] *Dogmatik*, t. IV, pág. 564.
[45] Balthasar, pág. 399.
[46] Op. cit., pág. 402, con el resumen de las críticas recogidas.
[47] *Pour un nouvel humanisme*, intervenciones de Jaspers en los *entretiens*.
[48] Ob. cit., págs. 49-50.

SEGUNDA PARTE

HASTA ahora hemos estudiado, en sí mismas, las dos formas enterizamente protestantes de vida, es decir, la luterana y la calvinista. En esta segunda parte vamos a tratar de ver el influjo de una y otra sobre la católica durante la época que los manuales de historia llaman "moderna" (así como en la tercera parte estudiaremos su influjo actual). Este influjo —influjo, entiéndase bien, no sobre el dogma, sino sobre el talante o actitud, único que nos interesa aquí, y a cuyo esclarecimiento está dedicado temáticamente el libro— ha sido de dos especies distintas: *in modo opposito,* a través de la contradicción y la lucha, en la *Contrarreforma, e in modo obliquo,* por penetración y contagio, en el *jansenismo.* Junto a estos dos modos de contacto, Pascal nos muestra algo diferente, una cierta afinidad existencial con el modo luterano de sentir religiosamente la vida, de "encontrarse" ante Dios.

Pero un libro dedicado a las formas cristianas de vida no puede omitir la consideración de esta pretensión de "vía media" entre lo católico y lo protestante que es el anglicanismo. Sin embargo, conviene advertir que tal capítulo no formará cuerpo con el libro —como tampoco Inglaterra con Europa—, sino que constituirá un estudio en cierto modo independiente, que se cerrará sobre sí mismo con lo que podríamos llamar, pedantesca y presuntuosamente, las condiciones de la posibilidad de una recatolización de Inglaterra, condiciones indispensables en tanto que no se modifique el sentimiento anglosajón de la vida.

Capítulo primero

IGLESIA ANGLICANA Y CATOLICISMO DE INGLATERRA

Religión y política : el anglicanismo.

La Reforma luterana y la Reforma calvinista son fáciles de estudiar. La segunda no puede serlo más, pues para conocerla basta, casi, leer un solo libro : la *Institutio christianae religionis.* El número de los libros importantes escritos por Lutero es, en cambio, muy elevado, su concepción religiosa no es sistemática y fue, además, alterada a lo largo de su vida ; pero, en fin, su doctrina, más o menos dificultosa, está ahí, contenida en libros —muchos o pocos— impresos y al alcance de quien quiera leerlos. Mas el estudioso del anglicanismo se encuentra sumido en una situación intelectual incomparablemente más intrincada, ya que la dificultal capital reside en determinar el objeto mismo de su estudio, la *Reforma* —pásese por el momento la impropiedad de la palabra— anglicana. En realidad, no hay tal Reforma, ni ha habido un reformador, ni existe un libro que la contenga. En efecto, veamos. Ante todo, ¿quién ha sido el reformador inglés, ¿Enrique VIII? Salvo en lo que afecta a la supremacía pontifical, fue no sólo católico, sino hombre de alma *medievalist* : tal dicen los mismos anglicanos modernos. Su pública actividad religiosa comenzó con la *Assertio Septem Sacramentorum* contra Lutero (opúsculo que le valió el título papal de *Defensor Fidei*) y terminó con los *Seis Artículos* en los que daba fuerza de ley al dogma católico. ¿Eduardo VI? No fue él, sino sus ministros, quienes dieron nuevo rumbo a la religión inglesa ; pero sus extremismos no han prevalecido. ¿La reina Isabel? Ella, efectivamente, encauzó el movimiento religioso, señaló una dirección por igual alejada del catolicismo romano y de la Reforma continental, trazó lo que se ha

llamado una "vía media"; pero no fijó dogmáticamente la religión que continuó y continúa "haciéndose". Y, por otra parte, si se insistiese en considerarla como la auténtica reformadora, se daría la anomalía de una confesión religiosa proclamada e impuesta por una persona religiosamente indiferente. Aunque, según se verá, esta anomalía, este hecho para nosotros tan extraño deja de serlo en el ámbito del anglicanismo, religión sin *homines religiosi* ni apenas teólogos más que de tercer orden, y cuyos definidores han sido monarcas y políticos. Y ¿dónde se contiene la Confesión anglicana? En los Treinta y nueve Artículos y el *Book of Common Prayer*, se contestará. Pero uno y otros han sido —y con seguridad habrán de seguir siendo— repetidas veces modificados [1]. Podría objetarse que también dentro del catolicismo se definen nuevos dogmas; pero éstos vienen a agregarse a los anteriores, de los que la Iglesia de Roma nunca se desdice, en tanto que la Iglesia anglicana acomoda una y otra vez, sin empacho, las creencias a las circunstancias [2]. Además, y por si esto fuera poco, la redacción de los Artículos de la Fe anglicana es lo bastante ambigua para que puedan aceptarlos por suyos creyentes tan alejados entre sí como los anglocatólicos, los metodistas y hasta muchos puritanos. No sólo son ambiguos los Artículos, mas también insuficientes: uno de ellos, el XXXV, remite a las Homilías, cuya doctrina —dice— es "buena, útil y necesaria"; pero ya señaló Newman que, en ciertos extremos, la doctrina de las Homilías y la de los Artículos se contradicen. De éstos se han dado interpretaciones opuestas, católica, calvinista y hasta luterana; la Iglesia, por lo general, se inhibe de decidir. En el caso de Newman, por ejemplo, la publicación del *tract 90* y el revuelo que ella produjo no alteró la situación eclesiástica y jerárquica de su autor, que sólo más tarde, y por su propia voluntad, abandonó su cargo de párroco de la iglesia de Santa María, en Oxford. Es evidente, pues, que la religión anglicana no está fijada en los Artículos, o, si se prefiere la expresión, que éstos son tan flexibles que permiten el libre despliegue de cualquier movimiento religioso. Ni el puritano régimen de Cromwell los derogó ni el movimiento de Oxford, en tanto que anglocatólico, renegó de ellos.

Creo que con lo dicho basta para advertir las dificultades inherentes al estudio de la religión inglesa, que es y no es Reforma;

[1] La última, hasta ahora, de las reformas del *Prayer Book* no data más que de 1928.

[2] Hilario Belloc escribió un libro bajo el título de *Elisabeth*: *creature of circunstance*. Pero criatura de la circunstancia ha sido, asimismo, la Iglesia anglicana, por ella fundada.

que ha sido dirigida, no como fuera natural, por hombres genuinamente religiosos y por teólogos, sino por políticos de tibia religiosidad, y cuyo credo es tan flexible que ningún libro puede encerrarle. ¿Habremos de pensar en la ineptitud de nuestras categorías del pensar para la aprehensión de la realidad inglesa? Hasta ahora ellas nos sirvieron eficazmente. El calvinismo, sobre todo, ha sido el mayor esfuerzo por aproximar la religión a la lógica; una lógica, es verdad, tremenda, aplastante. El catolicismo, respetuoso para la esencia de lo religioso, nunca cayó en tal error. Las ideas de equilibrio, armonía de los contrarios, síntesis y, en lo alto, la idea mística, le han preservado siempre de una destrucción de la teología a manos de la lógica. Pero superar la lógica no significa contradecirla, del mismo modo que la fe católica no contradice a la razón. Por eso las categorías nos permiten comprender, hasta donde es humanamente posible, el catolicismo. Y asimismo, bien que mal, el luterismo, pues éste en parte seguía atenido a ellas y en la aportación original constituía su crasa violación, y es comprensible, por tanto, *ad absurdum*. Pero para comprender el anglicanismo no sirven ni la lógica ni el *absurdo*, si se me permite expresarme así. Y no ciertamente por la sublimidad de esta religión, que es, a todas luces, la más penetrada de mundanidad, de *historicidad,* diríamos mejor, entre todas las grandes ramas del cristianismo. Es la estructura misma del alma inglesa, la disposición anímica, el *temper* anglosajón, lo difícil de entender para un continental. Por eso creo yo que una excursión fuera del ámbito religioso a otra zona de la realidad inglesa, ayudará a esclarecer la cuestión. Y más si, como en efecto ocurre, se trata de una zona privilegiada —la *política*—, en cuanto medio de acceso al *modo de ser* inglés.

Cuando, estudiantes de Derecho político, y sin saber nada hasta entonces de la genuina mentalidad británica, comenzamos a tratar de comprender esa realidad *sui generis* que es la Constitución inglesa, sentíamos que el filo de nuestro *esprit géometrique* se embotaba allí donde el único instrumento eficaz hubiera sido, si acaso —después lo hemos sabido—, la *razón histórica* [3]. Pues veíamos que todos los demás Estados tienen una Constitución que está ahí, a la vista, perfectamente definida, contorneada y fija. Pero Inglaterra no. Inglaterra no tiene una Constitución *escrita,* sino predominantemente *consuetudinaria*; junto al *Statute Law* está el

[3] Véanse a esta luz págs. 292-4 del tomo IV de las *Obras completas,* de Ortega.

Common Law, más importante que él, y todavía hay, además, las que se han llamado "Convenciones de la Constitución". Añádase a esto que todas las demás Constituciones son, en mayor o menor grado, *rígidas,* y requieren una manera especial y solemne —ley constitucional— de establecerse o modificarse. Pero la inglesa no es Constitución rígida, sino flexible y, como tal, susceptible de ser modificada en todo momento. Tan flexible, que está en realidad modificándose continuamente. Por eso, lejos de encerrarse en un instrumento constitucional, se despliega en la viva *tradición.* "La Constitución de hoy es diferente de lo que era hace cincuenta años, y dentro de cincuenta años será diferente de como es hoy" [4]. Por eso su contenido *actual* importa mucho, naturalmente, al político y al ciudadano ; pero el investigador debe atender, sobre todo, al carácter esencialmente evolutivo de un régimen constitucional que no ha sido elaborado en un momento determinado porque es obra de un proceso. No hay un texto, sino muchos, dispersos en todas las épocas, y a más de ellos es menester contar con las disposiciones consuetudinarias, los usos y las convenciones. ¿Habrá que insistir sobre las casi insuperables dificultades para la investigación que se desprenden de una realidad constitucional como ésta, asistemática, fracmentaria, oscura, movediza, elástica y fluyente, tal la vida misma, que diría un historicista?

Pues bien, cuanto acaba de decirse de la Constitución inglesa puede aplicarse, sin variar una letra, ni siquiera en lo que apunta a su rigurosa historicidad, a la religión inglesa, y sospechamos que a la civilización inglesa toda. Conviene, sin embargo, dejar bien sentada una precisión concerniente al *valor.* La originalidad y el sentido políticos del pueblo inglés son sorprendentes, impares, únicos. Pues no sólo han creado el tipo inimitable de su Constitución ; hasta el propio de los demás Estados, la Constitución escrita, nació en Inglaterra con el *Instrument of Government* de Cromwell y el *Agreement of the People* de sus soldados ; este último, proyecto constitucional en toda regla. El valor histórico-político de la Iglesia anglicana ha sido también muy elevado. Pero, en rigor, solamente con muchas reservas puede hablarse del valor específicamente religioso del credo anglicano [5]. Pues esta religión consiste en un

[4] Sobre todo esto informa suficientemente Adolfo Posada, *Tratado de Derecho político*; tomo II, *Derecho constitucional comparado.*

[5] Por ejemplo, a pesar del genio novelístico inglés, no existe una auténtica novela religiosa anglicana, como la hay, en cambio, metodista o católica. Existen,

compromiso de concepciones religiosas continentales, compromiso —caso único en la historia de las religiones— forjado y decidido *políticamente*. En lo cual se revela la supremacía, para Inglaterra, de los valores políticos sobre cualesquiera otros. He aquí la grandeza y la limitación de este pueblo, su espléndido sentido político y su parsimonioso sentido religioso, el afincamiento en el mundo y el descuido del trasmundo. Y así no puede tomarse como un azar el hecho de que la actitud de "indiferentismo", adoptada hasta por la persona que mejores títulos podría ostentar para ser considerada como fundadora del anglicanismo, haya nacido en Inglaterra (también la postura "deísta" ha nacido allí, e incluso no es demasiado aventurado pensar que el *freethinker* ha precedido al *libre-penseur*). Es verdad que en el tránsito al siglo XVII se impuso la necesidad, en las naciones religiosamente divididas, de una paz interior que las unificase políticamente. Juan Bodino, mente protestante, la persiguió por la vía de una "neutralización religiosa de la política". Inglaterra, pasándose en esto de católica, la logró por la vía de una "politización de la religión". (Sería interesante un estudio de las influencias ejercidas por la política religiosa de los jesuitas sobre la de la reina Isabel, que contestó a la subordinación católica de lo político a lo religioso invirtiendo los términos.)

Hemos adelantado, como caracterización del anglicanismo, las notas de flexibilidad, fluencia, labilidad, historicidad en el pleno sentido de la palabra, es decir, no sólo inserción en la historia, sino subordinación a ella y, además, a la política. Estas notas se desprenden del estudio de la Iglesia anglicana en su perspectiva histórica y política. Hagámosle brevemente.

Lo primero que aparecerá en este examen histórico es que la Iglesia anglicana, esforzándose —diríase— por justificar su pretensión de "católica", asume, respecto de los movimientos religiosos que llegan a obtener algún predicamento en Inglaterra, una benevolente postura de admisión y recepción. A primera vista, la actitud de la Iglesia católica, protegiendo y dejándose enriquecer por el agustinismo, el movimiento benedictino en sus diversos estadios, el franciscano y el tomista, las cruzadas, la escolástica y la mística, el sentido jesuíta y el contrarreformador, es continuada por la Iglesia anglicana, que acoge en su seno catolicismo y lute-

sí, admirables novelas *clericales* o eclesiásticas. Sobre todo esto véase el artículo del autor, *Anthony Trollope, creador de la novela clerical anglicana,* publicada en el número 65 de la revista *Escorial.*

ranismo, zwinglianismo y erastianismo, calvinismo y puritanismo, metodismo, anglocatolicismo y modernismo. Pero la diferencia es irrevocable : la Iglesia católica sólo recibe lo que en verdad es suyo, lo que ha nacido en su seno, en tanto que la anglicana se alimenta de religiosidades venidas de fuera y encontradas unas con otras, incompatibles. Si, a pesar de eso, consigue armonizarlas, es recurriendo a un moderno *sincretismo* que se ajusta a estas dos características del genio nacional, destacadas perspicazmente por Alfred Fawkes [6] : la resistencia a aislar la religión de la civilización en general o, según nuestro modo de calificar, la subordinación de la religión a la realidad histórico-política, y la resistencia a decidir sobre la religión ahistórica o sobrehistóricamente, como, según él, ha hecho el catolicismo romano, dejándose llevar de lo que él llama la "falacia de la lógica". La última instancia para el anglicanismo es la histórica; lo cual, en efecto, es así, aunque el hecho de reconocerlo y proclamarlo tan paladinamente muestre, como veremos, que se está empezando a dejar de ser, de veras, anglicano. Pero es hora ya de que veamos, en rápida ojeada histórica, la verdad de nuestros asertos.

Podría esperarse que nuestra investigación, comenzada respecto del luteranismo, con el análisis de la *Stimmung* del propio Lutero, y seguida, respecto del calvinismo, con el de la *tenue* del reformador francés, se iniciase aquí con el estudio del *temper* (acaso sea más propio hablar de *mood* [7]) de Enrique VIII. Puntualicemos que el talante de este "mozo brioso", como le llamó nuestro P. Ribadeneyra [8], no nos interesa demasiado. Primeramente, porque el causante del "cisma de Inglaterra" no fue todavía anglicano. Después, porque su desmedida afición a las mujeres aparece, a nuestros ojos, dicho con lenguaje hegeliano, como la "astucia de la razón histórica e inglesa" para la consecución del nacionalismo pleno, no sólo político, sino también religioso. La *insularidad* cultural inglesa se produjo con él. El "anglocatolicismo", también. Y las paradojas, que comienzan con la no pequeña de un *catolicismo* (= universalismo) *inglés*. Pero lo cierto es que aquel rey fue fiel a su papel : el de fundar, con la menor cantidad posible de *Reforma*, y ésta, precisa-

[6] *The genius of the English Church*, libro perteneciente a la Biblioteca de *The modern Churchman*, importante serie de publicaciones que eran editadas por el Rev. H. D. A. Major, B. D.

[7] El talante arbitrario y antojadizo de este rey, su desequilibrio y excesos temperamentales, según la expresión de Belloc, aparecen plásticamente caricaturizados en el *Diminutive Drama* de Maurice Baring, *Catherine Parr*.

[8] *Historia del Cisma de Inglaterra*.

mente, de carácter político (supremacía) y económico (desamortización) —dos *constantes* en el modo inglés de ser—, la nueva Iglesia inglesa. Nueva, sí, pero presentada como una rama de la Iglesi católica. Los principios no pudieron ser más propicios para la atracción de la masa católica.

Sin embargo, el anglocatolicismo, a la larga, habría tenido que volver a Roma. Enrique VIII impidió el acceso de hombres e ideas protestantes. Unos y otras se introdujeron bajo el reinado de Eduardo VI, durante el cual se rompieron imágenes de santos —*more calvinistico*—, implantándose declaradamente la Reforma. El calvinismo, traducido por Knox, bajo el nombre de puritanismo, constituirá, de aquí en adelante, frente al catolicismo, el otro extremo del no-conformismo futuro; entre ambos, equidistante de uno y otro, se trazará la Iglesia anglicana su "vía media". Pero de todas las herejías importadas, fue la zwingliana, con su religiosidad fuertemente *política,* la que influyó más directamente en el proceso anglicano. Las doctrinas de Erasto, discípulo de Zwinglio, que defendía la supremacía del Estado en las causas eclesiásticas, lograron tal arraigo en Inglaterra que, desarrolladas bajo el nombre de *erastianismo,* fundamentaron la tendencia inglesa, arriba apuntada, de *politización* de la religión. Tendencia tan firme y acusada que el citado Fawkes ha podido decir que "el inglés es un erastiano nato" [9]. Bajo el reinado de Eduardo VI se publicaron las dos primeras versiones del Prayer-Book, la primera mesurada todavía, dejando abierta la cuestión de la Misa, y la segunda, mucho más reformada ya.

Con María Tudor tiene lugar la restauración del catolicismo, abriéndose en ángulos más amplios, la reacción pendular —la palabra es de la *Enciclopedia Británica*—, que ya había comenzado en las veleidades de Enrique VIII. Los anglicanos suelen decir que las persecuciones religiosas llevadas a cabo por esta reina han hecho imposible para siempre una nueva restauración del catolicismo romano. Pero es otra vez Fawkes quien, rompiendo el juguete para ver lo que tiene dentro, nos enseña por qué fracasó María Tudor: "La reina María no tenía más pasión que la religión." Pero esto que él llama "la falacia de la Secta", o sea el pensar que la religión está por encima de la historia, de la política y de la vida, es, para el *anglicano* puro, grave error. Los herejes expatriados robustecieron en Europa su espíritu reformador y dieron a la luz la *Genevan Bible* [10], versión

[9] *Op. cit.*, VI.
[10] Cfr. J. Brown, *History of the English Bible.*

bíblica acentuadamente calvinista, en la que la palabra *Ecclesia* es traducida no por *Church,* sino por *congregation,* pues para Calvino, según vimos, la auténtica Iglesia es invisible.

La reina Isabel, que personalmente era muy escasamente religiosa, comprendió a través de su lucha contra la política de Felipe II, contra Pío V, que la excomulgó y depuso contra los Seminarios y Colegios ingleses fundados en Europa para la provisión de misioneros que restaurasen el catolicismo en aquel país, la importancia política y el valor patriótico de la Iglesia anglicana. Y así consiguió que el Parlamento restableciese el Acta de supremacía, aunque, por razón de su sexo, con el título, para ella, de *Supreme Governor,* en lugar de *Supreme Head in earth,* que había sido el ostentado por su padre. El Acta de Uniformidad instituyó un culto obligatorio para todos los ingleses, con nueva reforma del *Book of Common Prayer,* y, subsiguientemente, se proclamaron los *XXXIX Artículos de la Confesión de Fe de la Iglesia de Inglaterra,* "vía media" entre el catolicismo y el calvinismo, pues —son palabras del prefacio del Prayer-Book— "ha sido sabiduría de la Iglesia de Inglaterra mantener el medio entre dos extremos". La liturgia, si bien en lengua inglesa, y, en general, todos los ritos, son cuidadosamente guardados, merced a esa propensión, tan inglesa, de conservar a todo trance las *formas,* aun cuando su *contenido* se haya evaporado. Los *priests* o sacerdotes (se retiene este nombre frente al de los *pastores* protestantes) siguen siendo ordenados apostólicamente [11], en lugar de ser elegidos por la congregación, como en las democracias luterana y calvinista, y continúan usando sobrepelliz y roquete (lo que ha dado lugar a la *Vestiarian controversy*). Se conservan también las genuflexiones, los órganos, etc. ; todo, comenta el P. Ribadeneyra, "para conservar mejor el lustre y pompa exterior del clero y para dar a entender que su religión no era muy desemejante de la religión católica" [12].

Con estas decisiones, la religión anglicana adquiere un perfil relativamente —nada más que relativamente, según veremos— definido. Pero lo bastante para que Pío V pueda excomulgar a la Reina y —fundándose en una concepción enteramente medievalista— lo que era para ella mucho más importante : deponerla. Felipe II, brazo de la Iglesia, subordinando siempre la política a la religión, declara su hostilidad a Inglaterra y está pronto a hacerla la guerra. Isabel

[11] Véase más adelante.
[12] *Op. cit.*

se apresta a ella, por supuesto. Pero además, invirtiendo los términos católicos de subordinación de la política a la religión, realiza un erastianismo práctico, en virtud del cual en Inglaterra no pueden distinguirse el Estado y la Iglesia, pues ésta es la misma comunidad —cristiana— que integra aquél ; el gobierno eclesiástico corresponde a la comunidad cristiana en su totalidad, la cual expresa su voluntad religiosa de la misma manera, por los mismos procedimientos que su voluntad política ; por otra parte, Iglesia y Monarquía quedan histórica e inseparablemente conectadas. Y, en virtud del principio (no confesado, ni acaso plenamente consciente, pero operante siempre) de la absoluta *historicidad* de la religión, el interés político es el que prevalece.

Si cotejásemos la teoría del Estado que realiza Isabel, no ya con la sustentada por Maquiavelo (pues el cinismo expositivo de éste es ya por eso mismo "antimaquiavélico"), sino con su realización por cualquiera entre los Príncipes de la época, habría que señalar como diferencia capital la ingenuidad racionalista de estos últimos ; pues la *razón de Estado* es, en su simplicidad de líneas, la cosa más sencilla de entender en comparación con la embrollada intrincación histórico-religiosa que actualizara la reina inglesa. El libro *La Justicia Británica,* y el Edicto de 1591 contra los sacerdotes y jesuitas de los seminarios y colegios ingleses en el Continente, muestran bien hasta dónde llegaba el embrollo.

Se acaba de evocar el nombre de Maquiavelo, que nos hace pensar en el Renacimiento italiano y en su frenesí de vida. Pues bien, hasta la reina Isabel, el pueblo inglés había seguido siendo, en su *temper,* completamente católico y hasta medieval. La época elisabethiana, al sacudirse el soportable peso moral del catolicismo y quedarse, por el momento, con una religiosidad que es, en realidad, pura política, se entrega a una alegría de vivir y a una licencia de costumbres que le emparentan con el Renacimiento italiano. También las letras renacen. Es la época de *Shakespeare* [13] y de tantos otros poetas. Es la despedida de la *old merry England.* En el reinado siguiente, el de Jacobo I, los severos puritanos im-

[13] Conviene recordar que el padre de Shakespeare era, todavía, católico. Bernard Berenson ha escrito de Shakespeare que "tiene todo el aire de haber recibido una educación papista". Y de *Progress and Religion* (pág. 186), de Christopher Jawson, tomo este párrafo: "En Inglaterra, la tradición de la Reforma se acercaba a su climax con el movimiento puritano al mismo tiempo que la cultura del Renacimiento engendraba en el drama shakespeariano una concepción de la vida diametralmente opuesta."

ponen la reforma del *Prayer Book* y consiguen la definitiva versión autorizada de la Biblia, publicada en 1611. Su sucesor, Carlos I, cuya esposa era católica, perecerá a manos de ellos. La revolución eleva a Cromwell al *Protectorado* de la nación y arroja sobre los hombros del hombre inglés una carga religiosa que le hace asemejarse a los protestantes continentales. Esta carga se traduce al exterior en la nueva "gravedad" [14], en la reserva y contención de los modales, en el "pathos de la distancia", que diría Nietzsche, entre hombre y hombre, sentimiento tan calvinista y tan inglés. El calvinismo puritano dio también a Cromwell y sus gentes la fe en la "elección" y "predestinación" del pueblo inglés, la concepción capitalista de la vida económica y la concepción imperialista de la vida política, todo ello justificado religiosamente. Con razón se ha dicho que en esta época "nace al mundo el inglés moderno".

El gobierno puritano y su pasión político-religiosa imprimieron su sello en el pueblo inglés, pero perdieron la primacía con la muerte del Protector. Tenía que ser así [15], porque había de volverse a la "vía media", al "genio de la Iglesia inglesa". La Monarquía fue restaurada, aunque de ella habían de quedar constitucionalmente excluidos los príncipes católicos. Se producen nuevos movimientos religiosos, tales el *latitudinarismo,* hijo del deísmo y del racionalismo, y el *metodismo,* que, precedido en Alemania por el pietismo y el movimiento de los "hermanos moravos", pretendía un "revival of personal religion" y acentuaba la influencia inmediata del Espíritu Santo sobre el alma. Mucho más nos importa el Movimiento de Oxford, producido en el siglo siguiente, el XIX. El cual, partiendo de actitudes tan anglicanas como el ritualismo y el respeto a la tradi-

[14] "Durante el reinado de los purianos, la vida, en la medida en que ellos pudieron regularla, fue bastante triste. Estaban prohibidos los placeres favoritos de los ingleses: el teatro, las carreras de caballos, las riñas de gallos. El domingo, las patrullas recorrían las calles para obligar a que se cerraran las tabernas. Toda persona debía pasar esta jornada en familia, leyendo la Escritura y cantando Salmos. Los domingos, en la ciudad de Londres no se oía más que "el rumor de las oraciones o de los cánticos que salían de las iglesias" (André Maurois: *Historia de Inglaterra*).

[15] "Recordemos —escribe Belloc— que el calvinismo nunca estuvo aquí, en Inglaterra, identificado, como en las tierras bajas de Escocia, con un movimiento nacional. El calvinismo se mezcló en la religión de los ingleses como un poderoso ingrediente. Nunca dominó esta religión, en la que la nación continuó suprema. Dio a Inglaterra la totalidad del movimiento puritano, que es todavía la fuerza ética más poderosa entre los ingleses; pero no dominó la amplitud del humor inglés —que es la más inglesa de las cosas inglesas— ni el apasionado sentido de la belleza —especialmente en la poesía—, ni la duda creadora, que continúa alojada en el espíritu inglés" (*Op. cit.*, versión española, cap. VIII).

ción, que, en materia religiosa, comporta las notas de *catolicidad* y *apostolicidad* de la Iglesia, destruye lógicamente la realidad rigurosamente religiosa de la supuesta "vía media" y lleva a Newman y a otros al catolicismo romano, en tanto que los espíritus menos consecuentes se detienen en el anglocatolicismo. Que el Movimiento de Oxford no sólo ha provocado el actual renacimiento católico de Inglaterra, sino que ha dejado una honda impronta en la misma Iglesia anglicana, es innegable [16], y además perfectamente natural, dado el carácter de ésta, conciliador e inclinado al compromiso. De esto a esperar beatamente un retorno de Inglaterra al catolicismo hay, claro está, un abismo. Pero también, desde nuestro peculiar punto de vista, el adoptado en este libro y mantenido a lo largo de él hay dificultades que se refieren no a la conversión sobrenatural de los anglicanos al catolicismo —para Dios todo es hacedero—, sino a la disparidad de la disposición anímica del hombre católico y el anglicano, y a las diferencias objetivas entre anglicanismo y catolicismo.

Advertirá el lector que, por fin, tras una exposición del sentido de la arduidad en la aprehensión de la esencia del anglicanismo, exposición ilustrada con un rápido recorrido histórico, anunciamos la arribada al objetivo propio de nuestro estudio.

Dividiremos éste, de acuerdo con nuestro método, en dos partes, como en capítulos anteriores: confrontación objetiva de las entidades anglicanismo-catolicismo y enfronte de la disposición anímica anglicana y católica, del *temper* y el *temperamentum*.

En cuanto a lo primero, es patente que el cristianismo inglés se ha evadido, en gran parte, de la *interpretación griega*. condicionante de la "forma" católica. Escasamente dogmático, los Artículos de su Fe aparecen formulados en él de manera vaga e indecisa, propicia a las más varias exégesis. ¡Qué contraste con el afán definitorio, esclarecedor, del catolicismo! A la equivocidad añádese la variabilidad: la redacción del cuerpo dogmático y litúrgico se ha modificado una y otra vez, a tenor de las circunstancias históricas y políticas. Más que una religión *teológica* es una religión *histórica,* plasmada no tanto por categorías metafísico-religiosas como por conceptos ocasionales.

La *interpretatio romana* se dibuja, en el anglicanismo, con más

[16] Véase, por ejemplo, lo que escribe, desde su personal posición religiosa, el francés Albert Houtin: "La gran Iglesia anglicana me parece que ha sido algo pervertida y debilitada por los gérmenes de eclesiasticismo y de clericalismo que contenía el movimiento tractariano (*Apud* Fawkes, *op. cit.*).

firmes trazos. El pueblo inglés, como el romano, se distinguen por su eminente sentido jurídico. Pero es acaso el respeto a la liturgia lo que más inequívocamente acerca el anglicanismo al catolicismo. La palabra con que se designa el ejercicio del culto —*service*— proclama la clara inspiración romano-católica [17].

De la relación entre la Iglesia y el Estado ingleses ya hemos hablado bastante. El anglicanismo, más papista que el Papa en este punto, da a la expresión "religión del Estado" una acepción tan exorbitantemente "política", que le pone a pique de desnaturalizar la esencia de la religión, convirtiéndola en singularidad nacional [18] y materia de legislación y compromiso entre partidos.

La catolicidad romana fue rota, evidentemente, por el insular espíritu anglosajón. Pero una vez seccionada de Roma, Inglaterra estableció una Iglesia, rama, según ella, del catolicismo [19], organizada al modo católico y no invisible como la calvinista, sino visible y jerarquizada, con su "Suprema Cabeza en la tierra", el rey en vez del Papa.

El principio en que se funda todo protestantismo, la reducción del cristianismo a la *Biblia,* con exclusión de la *interpretatio ecclesiastica,* es, en la realidad, sumamente paliado por el anglicanismo, aun cuando lo afirme doctrinalmente (artículo VI). Pues ya se ha visto que esta religión sólo puede ser entendida a derechas *históricamente,* en su tradición eclesiástica [20].

Ya nos hemos referido al *eclecticismo* propio del credo anglicano. Se procura armonizar la doctrina de la justificación por la fe con la posibilidad de las buenas obras de manera tal, que los artículos XI y XII dan pie, efectivamente, a interpretaciones varias. El artículo XVII afirma la Predestinación de la elección, de acuerdo con el catecismo calvinista. Pero a seguida trae el siguien-

[17] La interferencia de lo político en lo litúrgico es mucho mayor que en el catolicismo. Forman parte de la liturgia *oficial anglicana,* preces "por la salvación del rey Jacobo de la conspiración de los papistas"; otras, "en el día del martirio del rey Carlos I, a fin de que el crimen de esta sangre sagrada no nos sea imputado en el porvenir, ni a nosotros ni a nuestra posteridad", y otras oraciones en acción de gracias "por el restablecimiento de la Familia Real".

[18] Belloc (*op. cit.*) califica el *Settlement* religioso de Isabel Tudor, de "nuevo y confuso concepto de religión, basado más en el sentimiento nacional que en la doctrina".

[19] La Iglesia romana ha rechazado enérgicamente semejante pretensión. Véase en Denzinger, *Enchiridion Symbolorum. De unicitate Ecclesiae* (Ep. del Santo oficio a los obispos de Inglaterra, 16 sept. 1864).

[20] "La nueva religión fue establecida no como definitiva, sino como compromiso susceptible de revisión" (Belloc, *op. cit.*).

te curioso párrafo, que quiere cerrar el paso a la experiencia existencial de tan atroz decisión :

> "Es cierto que tener continuamente ante los ojos el Decreto de la Predestinación divina es para las personas curiosas y carnales, que están destituidas del Espíritu de Jesucristo, un principio muy peligroso por el que el diablo les empuja a la desesperación o a la miserable condición de una vida mala e impura, que no es menos peligrosa que la desesperación."

La doctrina de la Misa y de los Sacramentos, que ha pasado por tantas vicisitudes, está, según la redacción actual de los artículos XXV-XXXI, más cerca del calvinismo que del catolicismo ; pero, conforme al ánglico uso, limada en sus asperezas, circuída de nieblas y *muffled.*

El orden sacerdotal no es sacramento, pero se confiere con arreglo al ceremonial católico mediante la imposición de manos y las palabras *Accipe Spiritum Sanctum ad officium et opus presbyteri.* Hasta tal punto ha defendido Inglaterra su tradición "católica", que todavía hace relativamente poco tiempo, en 1896 [21], después de tres siglos y medio de cisma, hubo León XIII de pronunciar y declarar que las ordenaciones sacerdotales (y episcopales) anglicanas son inválidas y nulas porque, aparte el defecto de *intención,* la *forma* establecida por el *Ordinale Eduardianum* sólo constaba de las tres primeras palabras, entre las arriba transcritas y las otras fueron añadidas un siglo después, cuando ya, por tanto, se había extinguido la jerarquía legítima y, consiguientemente, la potestad de ordenar.

Podríamos proseguir nuestro cotejo del anglicanismo y el catolicismo, pero me parece innecesario. Insinuábamos, páginas atrás, que acaso las categorías generales del pensar no resulten adecuadas para comprender la realidad inglesa en general y el anglicanismo en particular. Su filo parece mellarse contra esta religión, que no es católica, pero afirma serlo, y en una de sus posibles interpretaciones —la anglocatólica— *casi* lo es. Pero ¿calificaremos tranquilamente de "protestante" una sostenida actitud de sujeción a la tradición, prudencia, mesura, propensión a la "vía media", respecto a las formas y los ritos y amor al humanismo antiguo? Ninguna rígida categoría sirve para captar esta movediza, ambigua, fluyente

[21] Cfr. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum. De ordinationibus anglicanis* (Ex. Ep. *Apostolicae curae,* 13 sept. 1896).

realidad. Ningún principio general nos vale para determinar la esencia de una religión cortada a la medida del hombre que ha renunciado a regirse por principios, porque, enamorado de lo concreto e histórico, ve en las ideas simples *nombres*. Consideremos, pues, el fundamento de todas las discrepancias advertidas ; consideremos, enfrentándole con el hombre católico, al hombre inglés.

Empecemos anotando dos interpretaciones considerables, aunque sumamente parciales, que han sido caras, sobre todo, a los alemanes que combatieron con la pluma contra Inglaterra en las dos guerras mundiales : la interpretación puritana secularizada y la interpretación hecha sobre la base del *cant* inglés.

La primera se funda en las investigaciones de Max Weber sobre el origen calvinista del capitalismo burgués. En este sentido ha hablado, por ejemplo, Alfred Baeumler, en plena guerra última y con estilo polemista, de la *britisch-puritanische Burgerlichkeit*. Con esta idea se enlaza otra, muy aguda, de Max Scheler [22] sobre la secularización de la idea de la Predestinación. Según este pensador, "la misión de Inglaterra se presenta históricamente como una mezcla de la idea calvinista-puritana de la gracia, transportada del individuo a la nación, y del egoísmo inglés del imperio mundial". Merced a esta transposición, Inglaterra se arroga el papel de "pueblo elegido" y "señor" de la humanidad. La interpretación es muy sugestiva, y por lo que se refiere al régimen de Cromwell tiene un innegable fundamento en la realidad.

En tanto que esta exégesis parece suponer que es en el puritanismo donde ha de buscarse la clave del modo de ser inglés —lo que no puede admitirse, y la misma historia, con las persecuciones a los puritanos, lo desmiente—, la interpretación "cantiana" está más cerca del ecléctico anglicanismo. Según esta concepción [23], Inglaterra, indiferente siempre a toda clase de valores, salvo los políticos, finge, sin embargo, desvivirse por todos ellos, en cuanto pueden servir a la afirmación de su imperialismo. Pero después de todo lo dicho se advierte en seguida en qué yerra esta concepción. La política inglesa no puede ser maquiavélica porque no se funda nunca en principios generales, ni es hipócrita porque no se formu-

[22] Expuesta en el estudio *Ueber die Nationalideen der grossen Nationem*. Sobre las relaciones entre el judaísmo y la religiosidad no-oficial inglesa, así como sobre la curiosa teoría del pueblo británico, descendiente de las diez tribus de Israel, véase Schlöffler, *Abendland und Altes Testament*.

[23] Expuesta también, principalmente, por Max Scheler, en *Der genius des Krieges und der deutsche Krieg*.

la ningún *programa* previo, ni siquiera el programa del puro fingimiento. Las circunstancias, la política, la historia, son las que van dictando lo que en cada momento se ha de hacer. Y por encima de la instancia histórico-política no puede haber ninguna otra, ni siquiera la religiosa, ya que la religión oficial es "nacional", en el sentido más apodíctico de esta palabra.

Por lo demás, no puede desconocerse que, tomadas en su pureza, la interpretación puritana y la "cantiana" son incompatibles. La primera, presupone hombres poseídos del más ardiente celo por la verdad religioso-moral, no ya *religentes,* sino *obsesos* de Dios, *supersticiosos,* según nuestra terminología; la segunda, al revés, un hombre religiosamente indiferente, *negligens,* descuidado de Dios. Mas, ¿cómo es en realidad el hombre anglicano, el hombre inglés?

El lector avisado acaso crea percibir en la formulación de esta pregunta la afloración de una inconsecuencia que ya venía preparándose a lo largo de todo el capítulo. Porque hasta ahora habíamos puesto buen cuidado en no identificar los términos de latinidad y catolicismo, y de germanidad y luteranismo; y en cambio aquí empleamos, casi como equivalente, las palabras "anglicano" e "inglés". El porqué es fácil de adivinar: no en vano ambas palabras son, semánticamente, una misma. En virtud de la vinculación *esencial* del Estado inglés y la Iglesia anglicana, todo súbdito del Imperio que no sea a la vez adepto de ésta, es un inglés en cierta manera *deficiente,* si se me permite la expresión. El inglés ideal, perfecto, arquetípico, *tiene que ser* anglicano; pero a la vez necesita tener a uno y otro lado al inglés puritano y al anglocatólico. Sin ellos se evaporaría la sustancia religiosa de su ser.

Y ahora contestemos la pregunta anterior. ¿Cómo es en realidad, desde el punto de vista religioso, el hombre inglés? No, desde luego, *supersticioso,* en el sentido profundo de la palabra, esto es, obseso de preocupación religiosa, como el puritano. Tampoco, en rigor, *negligente,* sino, como el católico, cuidadoso y solícito del *opus Dei,* del *service,* del ceremonial. Pero no sólo, como aquél, *ad maiorem Dei gloriam,* sino también y esencialmente, *ad maiorem gloriam Imperii.* Con razón dice el personaje de una novela de Maurice Baring [24] que asiste, en domingo, a la Catedral de

[24] *Cat's cradle,* libro I, cap. XVI, al principio. Charles Morgan confirma, sin querer, esto mismo cuando en visita dominical también, a la Abadía de Westminster, percibe su cualidad de "edificio único en el mundo para hombres de nuestra raza", y la de "representar la historia y carácter de nuestra raza" (*The Abbey,* en *Reflections in a mirror*).

San Pablo y a la Abadía de Westminster: "Después de todo, ¿qué puede haber más lleno de dignidad y más impresionante que esto?" Pero añadiendo: "Puedo sentirme aquí *patriota,* pero no *religioso*; es decir, no más religioso que en cualquier otro lugar." Devoción, la anglicana, perfectamente *fría,* en contraste con las dos que la flanquean: la puritana, poseída de fanático *pathos,* y la católica, sobria también, pero en entusiasta piedad. Hablábamos en el capítulo primero de la primacía de la religión, y decíamos que el hombre es, antes que cualquier otra cosa, religioso, criatura menesterosa de Dios. Esto apenas es verdad para el perfecto inglés, para el anglicano que siente lo religioso vinculado a lo político, y que para vivir se apoya en la tradición nacional y en el Imperio tanto, por lo menos, como en Dios.

Caracterizábamos a su tiempo el pensamiento católico como *figurativo,* el luterano como *existencial,* y *abstracto* el calvinista. El inglés debe ser definido como *historicista.* Existencial, de ninguna manera, porque se lo vedan la sobriedad y el indiferentismo. Tampoco puede ser figurativo el pensamiento de unos hombres que, siguiendo a Calvino, restauran la prohibición mosaica de esculpir estatuas o tallar imágenes de Dios. Y abstracto, ni pensarlo en gentes remisas a abstracciones y universales, nominalistas decididos que parten siempre de lo concreto, rechazan la tiranía de la lógica porque creen en "la razón latente en la sinrazón", piensan que las realidades *are not made: they grow* [25] y afirman el regimiento del hombre no por la razón, sino por el *common sense,* el instinto político y el sentido histórico. Por eso la típica reacción anglicana ante la conversión de Newman, tan trabajada, serena y cargada de razón es, sencillamente, ésta: le perdió —piensan— el exceso de lógica [26].

El hombre inglés se resiste con todas sus fuerzas a la crítica implacable de los supuestos en que descansa su existencia, a derramar demasiada luz sobre su sentido de la vida, porque, sin necesidad de haberlo leído en Hegel, sabe que la lechuza del saber sólo levanta el vuelo al llegar el crepúsculo, y quiere detener la llegada de esa hora. Desoye el *nosce te ipsum* porque intuye que el conocerse exige el salir de sí mismo y empezar a ser otro distinto del que se era. Así se comprende bien el hecho curioso de que quienes

[25] Fawkes, *op. cit.,* IV. Asimismo, Priestley: "La fuerza de la vida política, social e intelectual inglesa consiste en que se le ha dejado crecer como un árbol" (*El espíritu de Inglaterra*).

[26] Así, *verbigratia,* el mismo Fawkes, *op. cit.*

casi exclusivamente nos han informado acerca de las instituciones inglesas hayan sido perspicaces extranjeros. Y los escasos testimonios suficientemente explícitos dados por los ingleses, o son indirectos o proceden de británicos que están, en alguna manera, tocados de extranjería. Mencionemos, en guisa de ejemplos, estos tres : la filosofía de Hume, el evolucionismo y el modernismo religiosos. Que Hume, hijo del siglo XVIII, no está limpio de racionalismo, es incontestable, y por eso no puede representar al inglés puro, pese a aquel principio suyo, *made in England,* de que "todas nuestras representaciones simples (ideas) proceden, en su primera aparición, de impresiones simples que les corresponden y que ellas reproducen exactamente". Pero, además, su testimonio es indirecto, pues que él no pensaba en la realidad inglesa, sino en el alma humana, cuando escribía :

> "La mente es una especie de teatro donde hacen su aparición, sucesivamente, diferentes percepciones ; pasan, vuelven a pasar, se deslizan fuera y se mezclan con una variación infinita de posturas y situaciones. Pero la comparación con el teatro no debe descarriarnos. Son solamente las sucesivas percepciones lo que constituye la mente ; no tenemos la más remota noción del escenario donde estas escenas son representadas, ni de los materiales de que está compuesto" [27].

La realidad cambiante, movediza, fluyente, de toda concepción legítimamente inglesa se revela igualmente en el evolucionismo biológico de Darwin, en su versión filosófica spenceriana y, hasta donde le era posible a un alma católica, en el evolucionismo teológico de Newman : evolucionismo que se desenfrena ya en los "modernistas", en Tyrrell y en su discípulo Fawkes [28]. Pero ni siquiera estos dos últimos son fieles al espíritu de Inglaterra porque

[27] *A Treatise of human nature*, parte IV, sección VI: *Of personal identity*. El "evolucionismo", esencial a todo lo inglés —Constitución política, religión anglicana, etc.—, no es infirmado por esa sensación de estabilidad que da en todos sus aspectos esta nación, y que se explica por el *tempo* lentísimo del cambio y por la continuidad de un proceso al que son extrañas revoluciones y "reformas".

[28] Tyrrell y Fawkes, ambos de origen anglicano, convertidos al catolicismo, caídos luego en el modernismo y retornados, en fin, al anglicanismo, el segundo como eclesiástico y el primero, por lo menos, como simpatizante, constituyen una prueba decisiva de cuán perfectamente armoniza la actitud modernista con la Iglesia anglicana.

Sobre las ideas anglicanas de Tyrrell en sus últimos años, puede verse su escrito *Anglican Liberalism*, recogido en la *Autobiografy and Life of George Tyrrell*, tomo II, *Life of George Tyrrell from 1884 to 1907*, por M. D. Petre, cap. XVIII, "La Iglesia de su bautismo".

se lanzan, sin recato, a divulgar el gran secreto de la mentalidad británica.

El pueblo inglés acierta a conciliar todos los contrarios : tiesamente puritano, propende a mostrarse moralista a ultranza incluso poniéndose con ello al borde de olvidar la genuina esencia de lo religioso, como se vio a través de la polémica contra Newman, y no sólo en los exabruptos del doctor Kingsley, sino en el ardor ético de un Gladstone o un Arnold; puritanismo de que no estaba completamente exento el mismo Newman al encontrar un obstáculo a su conversión en lo que él llamaba "la religión popular de Roma", y que asoma hasta donde menos pudiera presumirse, por ejemplo, en Aldous Huxley, cuando en su novela, *Crome Yellow,* se le ocurre presentar como único personaje católico, e incluso practicante puntual, a un joven de vida escasamente moral. Y, sin embargo, esta rigidez puritana se alía con el "humor", con la paradoja, con el gusto de la pirueta y el de la vida excéntrica, del mismo modo que se concilian el socialismo con la monarquía, los deberes religiosos con los intereses políticos, el activismo con una sensibilidad poética excepcional, la disposición mercantil y negociante con el sentido deportivo de la existencia, y la propensión antiespeculativa de los Occam y Berkeley con la fidelidad a la tradición idealista, desde la platonizante Escuela de Cambridge y Shaftesbury, en el siglo XVIII, hasta, ya en estos mismos días nuestros, el neoplatonismo, enteramente místico, de un Charles Morgan. Todo cabe dentro del saco de esta "extraña y maravillosa" Inglaterra.

Catolicismo en Inglaterra.

Páginas arriba hemos llegado a afirmar que el inglés no anglicano es, en cierto modo, un inglés *deficiente,* si se permite la expresión ; es decir, *menos* inglés que los pertenecientes a la Iglesia anglicana. Lo que nos proponemos ahora es matizar esta afirmación, con respecto a los católicos, estableciendo el sentido en que —históricamente— ha aparecido como cierta y los límites más allá de los cuales, efectivamente, un católico está a pique de parecer alienizado, extranjerizado. Porque, efectivamente, la fuerza proselitista del anglicanismo estribó en su modo de presentarse como expresión natural de la idiosincrasia inglesa y en su carga política nacionalista, en el valor patriótico que cobró a partir de la política —y la guerra— exterior de la Reina Isabel, que llevó a sus súbdi-

tos a la general persuasión de que el verdadero inglés *tenía que ser* anglicano. A través del buen libro de David Mathew sobre el catolicismo en Inglaterra [29], puede seguirse bien —sobre todo si, puestos en la dirección mental del autor, acertamos a seguir por ella más allá de donde él nos deja— la historia de la identificación de "lo anglicano" con "lo inglés", y de la estigmatización de "lo católico" como antinacional.

La hábil propaganda de la Reina Isabel supo presentar la causa del anglicanismo como identificada con el nacionalismo inglés, y a los misioneros católicos como traidores a la patria. La Bula *Regnan in Excelsis,* por la cual Pío V, a más de excomulgar a la Reina la deponía de su trono, contribuyó a asegurar aquella confusión, y, por si fuera poco, con la guerra contra España "la tendencia antiespañola se convirtió en inevitablemente anticatólica, en cuanto que Felipe II era mostrado predominantemente como el campeón del catolicismo" [30].

A partir de esta época la posición de cualquier inglés católico era sumamente difícil, pues por fuerza tenía que pasar por antipatriota y, sobre todo, infiel a la Corona. La profesión de fe católica fue perseguida durante algún tiempo como delictiva, y después persistió, como antes vimos, a lo largo de los siglos XVII y XVIII, una situación de disminución de los derechos de ciudadanía de los católicos. Hasta tal punto la decisión papal de 1570 fue onerosa, aun a través del tiempo, no para los Reyes de Inglaterra, sino precisamente para sus súbditos católicos, que muchos años después, en 1757, se llegó a producir una *Declaración* de un Comité de sacerdotes y seglares católicos irlandeses representativos, en la que rechazaban la "opinión", 1.º, de que los príncipes excomulgados deban ser, por esta causa, depuestos por sus súbditos o por "cualquiera otra persona" ; 2.º, de que el Papa o el Concilio puedan liberar a sus súbditos del juramento de fidelidad al Rey, y 3.º, de que el Papa tenga jurisdicción temporal o civil dentro del Reino Unido. Es verdad que esto ocurrió en la época del movimiento "cisalpino", muy penetrado del espíritu del siglo XVIII e influido por el anglicanismo ; pero lo cierto es que tal declaración sirvió de base a los juramentos prestados por todos los católicos hasta 1829, para acogerse a la mitigación (*Catholic Relief Acts*) de las antiguas leyes contra ellos. Naturalmente, semejante declaración no

[29] *Catholicism in England,* segunda edición, Londres, 1948.
[30] Ob. cit.

fue nunca aprobada por Roma, pero sí, al menos, tolerada. Y, por su parte, Pío IX aclaró en 1871 que las antiguas deposiciones papales de los reyes se fundaban exclusivamente en el Derecho público vigente en aquellos tiempos, no en una jurisdicción de derecho divino.

Se ve, pues, que la situación política del católico inglés ha sido incomparablemente más difícil que la de cualquier otro católico de un país protestante, por el hecho de estar sometido, en el orden temporal, a un príncipe que es Cabeza de la Iglesia inglesa, y por otro, en el orden espiritual, al Papa, que ha depuesto a su rey del trono. La doble y contradictoria exigencia por parte del rey a que se le acate como "papa" de Inglaterra, por parte del Papa a decidir sobre quién ha de ser rey de Inglaterra, explica bien la actitud, profundamente inglesa, que ha constituido una invariante de aquel catolicismo, frente a la extrapolación de poderes : el interés *liberal,* en lo político interno, frente al Estado ; en lo político-eclesiástico, con respecto a Roma. En seguida, al tratar del Concilio Vaticano y del Cardenal Manning, volveremos a encontrarnos esta actitud, claramente expresada.

Pero antes nos conviene ver cómo ha nacido en la conciencia británica la consideración de la profesión de fe católica como una actitud extranjerizante. Ciertamente, ya el modo de producirse la restauración católica con María Tudor, y no tanto por el matrimonio de ésta con Felipe II como por la ignorancia que manifestara el Cardenal Pole de la verdadera situación religiosa de su país, y el hecho de que hubiese estado ausente de él más de treinta años, ha sido un buen principio para que la interpretación histórica interesada pudiese presentar cómodamente el catolicismo a esta luz. Pero, después la realidad ha como jugado a corroborar esta impresión : siempre que el catolicismo ha vuelto a cobrar algún ascendiente en Inglaterra —digamos mejor, en la Corte de Inglaterra— ha sido viniendo desde fuera. Por ejemplo, con Carlos I. Este rey contrajo matrimonio con Enriqueta María, la hermana menor de Luis XIII de Francia, cuya influencia sobre el rey y en la Corte fue grande y que, naturalmente, fomentó su propia religiosidad : un catolicismo afrancesado, cortesano, un tanto superficial, sin conexión alguna con la vieja fe inglesa. La identificación de esta propensión regia con el catolicismo fue un error, prolongado, tras la Restauración, con Carlos II, que aun cuando permaneció anglicano hasta la hora de su muerte, en que entró en la Iglesia católica, se dejó deslumbrar por la gran personalidad política de

Luis XIV y permitió que su hermana menor, la duquesa de Orleáns y otras damas de la Corte, desempeñasen un papel semejante al que durante el reinado de Carlos I había jugado Enriqueta María, es decir, el de mantener viva la confusión popular entre lo católico y lo afrancesado, o, en general, lo extranjero. En el reinado de Jacobo II este grave equívoco alcanzó su ápice. Y, después del destronamiento, el hecho de establecerse la vieja Corte en el castillo real francés de St.-Germain-en-Laye, cerca de París, acabó de dar a este foco de conspiración político-católica un carácter cosmopolita, desarraigado de las viejas tradiciones católicas inglesas.

La "emancipación" de los católicos ingleses se logró, como es sabido, por el *Catholic Relief Bill* de 1829, y fue, en realidad, una conquista irlandesa. Hasta el Movimiento de Oxford, el partido Whig, por principio liberal y tolerante, había sido el defensor de las libertades políticas. Pero los hombres de Oxford, de espíritu creadoramente conservador, eran incompatibles con él, y, por otra parte, su nuevo jefe, Gladstone, profundamente eticista y anglicano, se opuso firmemente a Roma, y entonces fue más bien Disraeli, de estirpe judeo-italiana, el simpatizante con el lado puramente "romántico" del catolicismo. Pero sus contactos personales con él se limitaron a un pequeño círculo de católicos *mondains*. Siempre el mismo equívoco en la historia moderna de Inglaterra : a los ojos de los anglicanos el catolicismo aparece como cosa extraña, y ciertos círculos de católicos —los más a la vista— cosmopolitas o extranjerizados, hacen pasar por verdadero semejante prejuicio.

Por eso Mathew tiende en su libro a hacer ver que no solamente el anglicanismo, también el catolicismo, continúa siendo hondamente inglés, aunque no siempre parezca así. Y como botón de muestra, con mentalidad ciertamente muy "inglesa", escribe, por ejemplo, el párrafo siguiente, referido al principio del siglo pasado :

> "La amplia atmósfera de cooperación en este período fue también nutrida por el interés que tomaron por las carreras de caballos algunos entre los principales católicos, como el propietario Edward Petre. John Gully, el deportista, se había casado con una católica y mostraba una simpatía más bien ruidosa por la antigua religión, en tanto que John Nyren, del Hambledon Club, el autor de *El preceptor del joven jugador de cricket*, era un soporte del catolicismo rural, como lo eran asimismo otros que jugaban en Broad Halfpenny y en Windmill Downs. Es grato que estos primeros días del *cricket* deban tanto a las capellanías rurales de los *Home Counties*."

Entre 1801 y 1815 nacen una docena de grandes católicos: Newman, Wiseman, Ullathorne, Manning, Acton, el Cardenal, que no debe ser confundido con Lord Acton; Errington, Ambrose de Lisle, Pugin, W. G. Ward y Faber. Varios de ellos procedían del Movimiento de Oxford. Pero, entre todos, el Arzobispo Ullathorne, tan poco conocido de los españoles [31], es, sin duda, el más genuinamente inglés: "arraigado en el suelo —escribe Mathew—, ancestralmente católico, popular en pensamiento y expresión", poco aficionado a las devociones extranjeras, representante "de las reacciones del *yeoman*, de carácter impasible, prosaico y dotado de *humour*" del viejo catolicismo del país. Junto a él, el Cardenal Wiseman, nacido en España, educado en Roma, influido por la impetuosidad irlandesa y el catolicismo continental, romántico y magnífico de la época, formó un claro contraste, y su generosa impulsividad produjo en ocasiones inquietud entre los reservados, prudentes y tenaces católicos de la vieja escuela. Como es sabido, cuando en 1850 Pío IX restauró la jerarquía inglesa, Wiseman fue nombrado Cardenal y Arzobispo de Westminter, es decir, Primado de Inglaterra.

Su sucesor, Manning, era converso de Oxford, como William George Ward, y con éste y Knox formaba el grupo extremamente "ultramontano" e intransigente del catolicismo inglés. Sin duda por eso, el Capítulo de Westminter, al morir Wiseman, sometió al Papa una terna en la que no figuraba Manning. Pero Pío IX, haciendo caso omiso de ella, nombró a Manning. Este continuó en líneas generales, pero extremándola, la tendencia de Wiseman a un celo pastoral más bien político y organizador que, frente al contacto con los no católicos y la conciencia de la necesidad de vivir dentro de la estructura espiritual del tiempo, tendió a segregar a los católicos de la vida inglesa; y así como Wiseman había terminado por prohibir que los católicos enviasen sus hijos a Oxford y Cambridge, Manning impidió el proyecto de Newman de establecer una casa del Orotario en Oxford. Con Manning contrastaba del modo más rotundo el modo de ser de Newman, menos "inglés" quizá —si es lícito expresarse así— que Ullathorne, pero más, mucho más, que Wiseman y Manning. Newman concentraba su alma en el esfuerzo intelectual, en el replanteo de los problemas del pensamiento católico y en el proceso religioso de la búsqueda de Dios. Las preocupaciones eclesiástico- administrativas le

[31] El benedictino Dom Cuthbert Butler ha estudiado su figura en el libro *The Life and Times of Bishop Ullathorne.*

eran completamente extrañas, y, como escribe Mathew, "tenía una desconfianza instintiva e insular por los métodos del pensamiento ultramontano". Justamente su actitud a este respecto, con ocasión del Concilio Vaticano y la definición de la Infabilidad, contrastada con las de Manning y Ullathorne, nos suministra la mejor piedra de toque sobre las tres posibilidades del catolicismo en Inglaterra [32].

La postura del Cardenal Manning en el Concilio Vaticano, muy destacada, es bien conocida: fue probablemente el Prelado que, de los casi setecientos asistentes, mayor actividad puso para el feliz resultado. Newman, que aun cuando no era todavía Prelado había sido invitado a asistir a Roma como consultor, y declinó la invitación por razones de salud y por no hablar ningún idioma, salvo el suyo, fue declaradamente "inoportunista". Su famosa carta de 28 de enero de 1870, dirigida precisamente a Ullathorne, expresa la congoja y aflicción de su alma ante el paso que la Iglesia se disponía a dar, por los peligros que en él creía ver. Con la agitación espiritual de Newman, tanto como con la agitación física de Manning, contrastan la serenidad y sangre fría y la independencia de Ullathorne, que durante el Concilio se mantuvo alejado lo mismo del partido "zelante" que del "inoportunista", absteniéndose cuidadosamente de todo movimiento, de toda gestión extraconciliar. Infalibilista convencido, votó *placet*, pero el sentido de su intervención fue doble: por una parte, fijar los límites de la definición *ex cathedra*, frente a la práctica ilimitación de la Infalibilidad en el sentido de Ward, e incluso de la manera como después del Concilio la entendió Manning en su Carta pastoral *The Vatican Council and its Definitions*; y, en segundo lugar, fortalecer, paralelamente a la autoridad del Papado, la autoridad del Episcopado. Como se ve, dos objetivos típicamente "ingleses". Pero ante el temor de que su posición fuese mal interpretada por el Papa, solicitó una audiencia privada para hacer constar que él siempre había sido inequívocamente partidario de la Infalibilidad, y explicar el recto sentido de sus propuestas de enmienda al texto proyectado. Y lo más significativo, desde nuestro punto de vista, es que casi todos los miembros que formaron la representación episcopal inglesa en el Concilio

[32] Para esta confrontación he estudiado el Concilio Vaticano en el libro a él dedicado, escrito por el mismo benedictino antes citado, Cuthbert Butler, y seguido desde dentro a través, precisamente, de las cartas de Ullathorne. La edición manejada por mí ha sido la alemana, *Das Vatikanische Konzil*, ampliada por el traductor, también benedictino, P. Hugo Lang.

—entre los que no hubo ningún extremista del inoportunismo, como los hubo franceses, alemanes, austríacos, húngaros, americanos, etc.— estuvieron de acuerdo, no con Manning, tampoco con el sentir de Newman, sino, justamente, con Ullathorne.

He aquí las tres posibles direcciones del catolicismo inglés. A un lado y otro, los extremos de un celo propio de conversos y, con frecuencia, tocado de influencia extranjera: Manning converso, prolongando la línea del catolicismo antiinsular, continental, de Wiseman, y, en la lejanía, Pole. Newman —el admirable Newman—, converso también, exaltado y entregado a la pasión —tan poco inglesa— del pensamiento, pero todavía con hondas raíces en su suelo; y tras él, Lord Acton, apasionado antiinfalibilista, sí, y también extranjerizado, en cuanto discípulo y amigo de Döllinger, el famoso teólogo, que se separó de la Iglesia por no acatar el dogma de la Infalibilidad, y, en cuanto representante de un catolicismo extremadamente liberal, poco conforme con la prudencia política inglesa [33]; y junto a Acton, en la misma línea extranjerizante, el barón von Hügel y el modernista Tyrell. Y entre estas dos direcciones que tienden a divergir más y más, en medio, procedente de la vieja cepa católica inglesa, el sobrio, objetivo, tranquilo Ullathorne. ¿Cuál de estas direcciones será la que prevalezca en el futuro? Tal es el problema decisivo de este espléndido catolicismo inglés. La religión anglicana surgió —ya lo hemos visto largamente— como expresión *nacional,* y el equívoco de la extranjería del "papismo" ha hecho posible su afianzamiento. Pero ahora, cuando los nacionalismos todos decaen —o, más exactamente dicho, están en vísperas de decaer— ante la necesidad de integraciones superiores, cuando Inglaterra pierde día a día insularidad, ¿qué dirección habrá de tomar la religiosidad católica allí: la que señala el "inglés" Ullathorne o la que apunta, por ejemplo, el "europeo" Wiseman? Naturalmente, no tengo la más mínima autoridad para contestar a esta difícil pregunta. Pero acabo de leer un artículo de escritor católico tan influido por "lo europeo", y a la vez tan actual, como Graham Greene. Está dedicado al "Pope Pius", a "Pacelli", como otras veces le llama, y se titula *The Pope who remains a Priest* [34]. Que el artículo es ferviente y hermosamente adicto al Papa, no hay que decirlo. Pero la libertad con que en él se

[33] Sobre las ideas de Lord Acton debe verse el libro de Ulrich Noack, *Katholizität und Geistesfreiheit* (Nach den Schriften John Dalberg Acton, 1834-1902).

[34] Publicado en *Life* (International Edition), 22 de octubre de 1951. Ha aparecido también, en versión italiana, en *La Fiera Letteraria* del 4 de noviembre.

habla del lenguaje en que están escritas las Encíclicas, de los aburridos programas de Radio Vaticano, sobre lo que los cínicos piensan de la amistad personal del Papa con un hombre tan absolutamente diferente de él como es el Cardenal Spellman, o sobre cómo se exagera su conocimiento de las lenguas, pasando por alto los estrechos límites de su vocabulario y las fórmulas hechas que emplea: todo esto nos traslada a un "clima" católico que, por lo menos en España, donde seguimos apegados a la vieja mentalidad hagiográfica —no extrañe la palabra aquí, pues, como dice el mismo Graham Greene, posiblemente estamos tratando de un santo—, es absolutamente inconcebible y nos hace pensar que el primer novelista católico actual sigue siendo casi tan "inglés" como Ullathorne, aunque su tipo de insularidad sea completamente distinto. Pero si seguimos leyendo y, hacia el final, encontramos el párrafo donde se censura la condenación de las obras de Sartre y la separación de la enseñanza de ciertos teólogos jesuitas franceses, entonces acabamos pensando que la dirección futura del catolicismo en Inglaterra habrá de ser, a pesar de todo, la genuinamente "inglesa", si bien movida hacia adelante —ya se ve— por la estupenda levadura de sus numerosos conversos.

Capítulo II

EL CATOLICISMO DE LA CONTRARREFORMA

La Compañía de Jesús en el origen del hombre moderno.

Solamente ahora, cuando a nuestro juicio, y como procuraremos ver más adelante, está cerrándose el *período contrarreformador* del catolicismo, comenzamos a poder hacer justicia histórica a ese enorme acontecimiento, múltiple y vario, pero unívoco y, en lo esencial, unitario, que fue la Contrarreforma. Hace todavía poco tiempo, en el Centenario del Concilio Tridentino, y con referencia, principalmente, a él, destacaba con energía y claridad el P. Constancio Gutiérrez [1] que el gran movimiento de la Contrarreforma no agota su sentido, como parece denotar el vocablo con el que se le designa, en una antitética oposición a la Reforma protestante, en una contra-Reforma. El catolicismo, entonces como siempre, avanzó, en el esclarecimiento teológico del *depositum fidei,* impulsado más bien por su dialéctica propia que zarandeado por empujones polémicos.

Mas ¿cuál fue el sentido de ese avance? Para responder a esta pregunta es menester distinguir dos planos: el del orden concreto de problemas a la vista entonces y el del sentido histórico profundo del movimiento contrarreformador.

La Iglesia tenía pendientes, al nacer el siglo XVI, estas dos cuestiones internas: la clarificación de ciertos dogmas y la reforma moral. Los historiadores del siglo XIX percibieron muy claramente

[1] Véase su estudio "Sentido y valoración del Concilio Tridentino", incluido en el libro *El Concilio de Trento,* publicado por *Razón y Fe.* También su gran obra reciente *Españoles en Trento.*

la coyuntura propicia que la relajación eclesiástica ofreció a la Reforma luterana; pero se les pasaba casi inadvertido que no fue menos favorable a sus designios lo que ha llamado Lortz [2] la falta de claridad teológica en que, por obra, sobre todo, de la escolástica del final de la Edad Media, vivía entonces la Cristiandad. La brecha dogmática, la indefinición y oscurecimiento de las verdades religiosas facilitó, más que las malas costumbres clericales quizá, el triunfo de la herejía. Era, pues, no menos urgente que la reforma moral, la definición dogmática, aunque la política religiosa del Emperador, con su equivocado empeño en preterir, dentro del Concilio tridentino, las cuestiones del dogma, no lo entendiese así.

La consideración del Concilio de Trento, desde el punto de vista de la "explicación" del dogma católico, es infinitamente más importante que su valoración como "defensa" frente al protestantismo. Pues la verdad es que se ha exagerado mucho el influjo de éste sobre la obra de Trento. El P. Gutiérrez muestra bien que los movimientos reformador, evangelista, filológico, humanista y renacentista, etc., nacidos en el seno de la Iglesia, impulsaron positivamente los esfuerzos tridentinos. Y, de otra parte, si la estimación predominantemente antitética y defensiva del Tridentino fuese la exacta, ¿cómo no se llegó en él a la definición dogmática de la Infalibilidad y el Primado del Sumo Pontífice, puntos éstos los más duramente combatidos por los protestantes? En aquella época no todos los católicos creían en la "oportunidad" —para decirlo con lenguaje moderno— de estas definificiones. Dos tendencias político-religiosas predominaban entre ellos: la medievalista e imperial de Carlos V y, frente a ella, la renacentista, representada, de una parte, por el P. Vitoria, y de otra, por San Ignacio y los teólogos papales de la Compañía de Jesús, que se dieron cuenta de que el orden político de la cristiandad medieval tocaba a su fin, pese a los esfuerzos del círculo imperial por revivificarle, y que era menester un reajuste en torno al Pontificado, una exaltación de su supremacía, tanto más necesaria cuanto que pronto había de faltarle la protección brindada por el "Brazo" imperial; un nuevo orden católico fundado en las ideas y realidades suscitadas por el Renacimiento.

Naturalmente, no nos compete estudiar aquí los decretos dogmáticos de Trento [3]. En relación con nuestro tema, el que más

[2] Ob. cit., t. I, págs. 205 y sigs., y *passim*.
[3] Vide Denzinger, *op. cit.*, Conc. Tridentinum.

nos importa es el decreto sobre la justificación, obra maestra del Concilio y de los teólogos españoles que lo prepararon, sobre todo en la parigual repulsa de la justificación del hombre por sí mismo (pelagianismo) y de la reducción de la justicia a la gracia (luteranismo), por la que el hombre es reputado justo, pero no, en realidad, justificado (capítulo 7.° del decreto) ; en la sobriedad con que se trata el "temor de la justicia divina" —*gehennae metum*—, que es declarado "útil" capítulo 6.° y canon 8) ; en la condena de la conversión luterana de la fe en fiducia (capítulo 9.°) ; en la cordura católica, que no admite la afirmación de que Dios haya prescrito mandamientos imposibles de guardar (capítulos II) y que procura aliviar, hasta donde esto es legítimo, la carga que gravita sobre el hombre, caído bajo su peso, en este valle de lágrimas ; y en la condenación de la predestinación calvinista con su falaz seguridad de salvación (capítulos 12 y 13). También el decreto sobre el pecado original (Sesión VI) cae dentro del círculo de nuestro interés al distinguirlo, limpiamente, de la concupiscencia e inmunizar así al hombre católico de la luterana *superstitio* del pecado. En fin —y perdónese esta demasiado somera referencia—, los decretos sobre los sacramentos, el "sacrificio" de la Misa, las reliquias e imágenes de los Santos [4] y las indulgencias, salvaguardaron la significación real y sustancial del rito, de la ceremonia, del elemento exterior y material, frente a las "interiorizaciones" de tipo protestante o erasmista.

Pero si se debe sostener el sentido progresivo y no meramente contrarreformador de Trento y sus definiciones, ¿qué no podrá afirmarse de la Compañía de Jesús, fundada por un hombre, San Ignacio, empeñado en *otra reforma,* completamente suya y de su tiempo? Los *Ejercicios espirituales* nada tienen que ver, en sí mismos, con una contra-Reforma en la que su autor ni siquiera podía pensar cuando su primera redacción. Al contrario, fueron, según vamos a ver, en sí mismos, y como germen del espíritu de la Compañía de Jesús, a la vez suscitación y documentación de un magno acontecimiento : el advenimiento del hombre moderno y de la conciencia de sí mismo, el espíritu de la libertad y responsabilidad

[4] Buen exponente de la devoción a los Santos durante este período es la espléndida iconografía realizada por el arte de la Contrarreforma. El P. Ribadaneyra nos cuenta de San Francisco de Borja que "era devotísimo de las reliquias e imágenes de los santos", y que "de esta misma devoción procedía el uso que introdujo en la Compañía de repartir al principio de cada mes los santos que caen en él para hacerles aquel mes algún particular servicio y pedirles alguna señalada merced, teniéndolos por intercesores y abogados delante del Señor" (*Vida del padre Francisco de Borja*).

personal (he aquí el segundo plano de la Contrarreforma, al que nos referíamos al principio del capítulo, su sentido histórico profundo).

La Contrarreforma en general, la Compañía de Jesús en particular, fueron tanto y más que contra-Reforma, realización católica de las nuevas posibilidades abiertas por el Renacimiento. Pero claro está que no podían ser una simple *prolongación* de la actitud renacentista. Los directores de la Contrarreforma se encontraron ante dos rupturas, sucesivas y profundas, de la continuidad histórica: el Renacimiento y la Reforma [5]. Volver atrás, a la pura y simple Edad Media, era ya imposible. Mas de esos dos grandes acaecimientos, uno había sido, por fortuna, y a pesar de los pesares, católico. No quedaba, pues, otra posibilidad que la de apoyarse en él para combatir al otro. Y así, la Contrarreforma es determinada, desde el momento mismo de nacer, por estas dos exigencias: la de continuar el Renacimiento y la de oponerse a la Reforma. Es verdad que ambos menesteres no se compadecían del todo bien; la actitud renacentista de alegría pagana y vital debía ser colmada, por tanto, de sentido religioso. Y de este modo, apartándose del puro Renacimiento casi sin advertirlo, nació el arte de la Contrarreforma, el Barroco.

San Francisco de Sales encarna perfectamente, según ha subrayado entre nosotros Eugenio d'Ors [6], esa actitud, que consiste en la asunción religiosa de las perspectivas renacentistas; su "humanismo devoto" apunta al tema religioso de su tiempo: la secularización de la piedad. Pero también la Compañía de Jesús se esforzó por preservar el sentido clásico de la vida. El celo jesuíta por la educación es herencia del Renacimiento, y no menos la manera enteramente humanística —*Ratio atque Institutio studiorum*—, como los jesustas la entendieron y practicaron [7]; el amor a las letras

[5] "El Renacimiento y la Reforma se asemejan en esto: que tanto el uno como la otra provocaron deliberadamente una brusca ruptura en la continuidad histórica" (E. Gothein, *L'età della Controriforma*).

[6] Cfr. *Au grand Saint-Christophe*.

[7] "Toda la educación del Renacimiento es por Ignacio conservada, mantenida, elaborada; toda ventaja formal del humanismo es aprovechada y encauzada en una entrega ilimitada a la Iglesia" (Marcks en la *Historia Universal*, de Walter Goetz). Luciano Anceschi ha precisado en un ensayo sobre el P. Bartoli (incluido en su libro *Civiltà delle Lettere*) que para los humanistas de la Compañía de Jesús, "los clásicos latinos... aparecen, más que como ejemplos vivientes de *humanistas* plena y activa, como firmes modelos de buena y elegante escritura". En algunos —pocos— casos, la buscada síntesis de humanismo renacentista y religión cristiana para en mediana soldadura. Tal ocurre en Baltasar Gracián, a cuyo *Héroe*, totalmente entregado a la vida

clásicas, la elegancia del estilo, según los nobles modelos latinos. Su objetivo era, como se ha dicho, heredar, en este punto, a Erasmo, de quien también en el planteamiento del problema de la libertad fueron tributarios. Pues el sentido decisivo de la Contrarreforma, como ya hemos indicado antes, es, en una de sus intenciones principales, visible sobre todo a través de la controversia *De Auxiliis,* la defensa y exaltación de la libertad humana tanto como el dogma lo permite.

Parangonada con la Compañía de Jesús, el Carmen Descalzo —la otra cara de la Contrarreforma española— ostenta una línea intencionalmente nada renacentista —aunque de hecho lo fuese mucho— porque quiere reconstituir la antigua disciplina monástica, la "Regla antigua de los solitarios del Monte Carmelo". La legendaria tradición sobre el remotísimo origen de la Orden y el prestigio de la regla primitiva, que habría sido dictada para los moradores del desierto del Monte Carmelo, en Palestina, actuaron con viva fuerza sugestiva sobre los reformadores carmelitas. Sabemos que San Juan de la Cruz se entregó con afán a la tarea de alumbrar el genuino espíritu del Carmelo. Conocemos también la "vocación cartuja" que creyó sentir antes de su encuentro con Santa Teresa. En su obra, tan sobria en citas —salvo las de la Sagrada Escritura—, nombra a algún Padre del desierto y varias veces a San Benito, y tiene una visión idealizadora de los "graciosísimos desiertos" [8]. Sus compañeros pensaban de modo semejante. Recuérdese la nostalgia del Padre Mariano por una religiosidad anacoreta. También Santa Teresa habla de aquel "florido tiempo de los solitarios del desierto", y, según parece, su reforma salió de una conversación sobre los Padres del Yermo. Hubo, pues, en el círculo de los reformadores carmelitas una indudable atracción del "desierto", es decir, de la piedad retirada y contemplativa ; atracción que, trasponiendo las fronteras de la Orden, llegó a prender en algunos jesuitas y que San Francisco de Borja combatió, de acuerdo con San Ignacio, como ajena al espíritu de su Instituto. La divisa de este tipo renaciente de espiritualidad podría ser el *Factus sum sicut passer solitarius in tecto,* del Salmo CI, citado por Santa Teresa, tres veces por San Juan de la Cruz, dos de ellas con una especial paráfrasis, y empleada también por San Francisco de Borja en carta a San Ignacio, precisamente para aludir al ideal de aquellos buenos

cortesana, añade, un tanto forzadamente, este último *primor*: "Ser héroe del mundo, poco o nada es; serlo del cielo, es mucho."

[8] Cfr. *Subida del Monte Carmelo,* libro III, cap. XLII.

cristianos, pero no buenos jesuítas, tomados de espíritu contemplativo.

Se ve, pues, que la piedad carmelita quiso entroncar, por encima de la mundanización renacentista, aceptada de una u otra manera por el protestantismo y por la Compañía de Jesús, con la piadosa tradición monacal de los tiempos antiguos. Y es que la distinta suscitación de los dos movimientos religiosos más importantes de la Contrarreforma —jesuítas y carmelitas descalzos— fue en la disimilitud de sus respectivos ordenamientos la doble vocación frente al protestantismo y con respecto a la cristianización del mundo: San Ignacio instituyó su Compañía "para la defensa y dilatación de nuestra santa fe católica"; es decir, en Europa, para la lucha con la herejía, y allende los mares, para la obra de las misiones, para la conquista espiritual de los inmensos territorios descubiertos y materialmente conquistados. Pero, de otra parte, junto a este desplazamiento en organización no-conventual de la vanguardia del catolicismo, se hacía necesario igualmente roborar el principio claustral, que la Reforma había atacado, mediante una acendrada pristinación y un poderoso renacimiento de la vida monástica. Frente a la agitación secular de Lutero, la paz conventual sanjuanina. Frente al *pathos* religioso del fraile exclaustrado, el retorno a la pura contemplación, la suscitación de una Orden, cual fue la carmelita descalza, mística por excelencia. En el haz de las fuerzas movilizadas por la Contrarreforma, ninguna puede considerarse más independiente de la Reforma, más depositaria de las esencias antiguas, más tradicional y menos negativamente determinada como contra-Reforma, que el Carmen Descalzo de Santa Teresa y San Juan de la Cruz [9].

San Ignacio de Loyola fue, en cambio, uno de los primeros *homines religiosi* de "espíritu moderno", más sin duda que Lutero y tanto, por lo menos, como Calvino, lo que no impide, naturalmente, que en su vida, como en la de éstos y en la del otro "reformador", Enrique VIII, se encuentren todavía rasgos de la época que les vio nacer. Por de pronto, repasando su biografía [10], llama la atención en seguida lo escasamente ordenado de su vivir primero, casi hasta su ordenación como sacerdote. A poco de aquélla, en estado laico e ignaro, "con la suficiencia de letras que habemos

[9] Siguiendo a Américo Castro en *Aspectos del vivir hispánico*, de las cuatro Ordenes religiosas de origen español, dominicos, jesuitas, jerónimos y carmelitas descalzos, cabe poner a un lado las dos primeras como "épicas", y al otro, "líricas", las otras dos.

[10] *Vida del Bienaventurado Padre Ignacio de Loyola*, por el P. Ribadeneyra.

dicho que tenía (que era solamente leer y escribir)" —nos cuenta el P. Ribadeneyra—, escribió en Manresa, adonde había ido a parar tras su peregrinación primera, la que hizo al Monasterio de Nuestra Señora de Montserrat, el libro de los *Ejercicios espirituales*. Libro "sacado de la experiencia", experiencia de Manresa, donde tan afligido fue por la lucha contra el demonio y sus tentaciones, y por "los escrúpulos y la conciencia de sus pecados" (subrayemos estas palabras del P. Rivadeneyra, que, como en general los capítulos VI y VII de su biografía, son fundamentales, según veremos luego, para entender el sentido de los *Ejercicios*). Después de otra peregrinación a Jerusalén (he aquí un subsistente elemento medieval éste del fervor peregrinante, lo mismo que aquel otro de la existencia concebida como andante caballería, tan visible en la vida y en la obra del Santo) regresa a España, y a la edad de treinta y tres años pónese a estudiar "desde las primeras letras". Sufre tropiezos por predicar al pueblo sin haber aprendido teología. "Pues, ¿por qué —le pregunta el vicario del salmanticense convento de San Esteban— con tan poco estudio y con solas las primeras letras de la Gramática os ponéis a predicar?" Naturalmente, es apresado. En realidad, su estilo externo de vida apenas se distinguía del de los "alumbrados", y semejante irregularidad religiosa (*religio sine regula*) tenía que infundir sospechas en época tan azarosa y pululante en movimientos antieclesiásticos. Los "alumbrados" se decían inmediatamente inspirados por el Espíritu Santo, eran gentes sin estudios y cultivaban una seudomística. También San Ignacio era movido por un poderoso impulso místico, genuino, es verdad, pero nuevo, y, por ende, sospechoso; y, como dice Gothein en su biografía, "en el fondo permaneció siempre místico". Hasta que por fin, terminados sus estudios de París, ordenado sacerdote, entrado en Roma y tras un retiro en el Monasterio de Montecassino (es curioso el importante papel que juegan en la vida de San Ignacio los monasterios benedictinos), juzgó llegada la hora de instituir "una religiosa Compañía y de dar orden en su modo de vivir para adelante".

Lo que primero advierte el lector de los *Ejercicios* es la riqueza de sus elementos "figurativos", para emplear el término fijado por Eugenio d'Ors; el carácter eminentemente concreto, plástico, sensorial de la piedad ignaciana, henchida de "visiones imaginarias en un lugar corpóreo" (las famosas "composiciones de lugar"), así la del alma como reo ante el Tribunal, la "construcción" del Infierno mediante "aplicación de los sentidos", la

contemplación de la escena en que el rey convoca a sus súbditos a la guerra, la meditación de las dos banderas, y la serie de "estampas" de la Vida, Pasión, Muerte, Resurrección, Apariciones y Ascensión de Cristo Nuestro Señor.

También atrae la atención en seguida el reconocimiento y utilización —tan "católico"— de la interacción corpóreo-espiritual. Así, se regulan cuidadosamente las posturas de orar —tendido en tierra, genuflexo, sentado— y las calculadas prácticas ascéticas que provocarán el estado anímico "buscado", y se procura la excitación de sentimientos de dolor aconsejando el derramamiento de lágrimas, y el de otros de alegría y "gusto espiritual".

A San Ignacio no puede regateársele el mérito de haber creado un nuevo modo de orar, pero tampoco debe echarse en olvido que la revelación de tal género de piedad le acaeció en Manresa, al pie de Montserrat, seguramente bajo la influencia más o menos explícita de la "Oración metodizada", de García de Cisneros. Y es que todavía no se ha concedido importancia suficiente al hecho de que la piedad jesuíta naciera, en realidad, intramuros de un monasterio benedictino. Al contrario, se ha gustado de exagerar el antiliturgismo ignaciano, desmentido últimamente por el insigne jesuíta P. Przywara [11]. El propio San Ignacio, en la vigésima de las *Anotaciones* preliminares de los *Ejercicios* recomienda la asistencia diaria a Misa y Vísperas, y, por otra parte, en el *Principio o Fundamento* establece como primer fin para que ha sido creado el hombre, el de *alabar* a Dios, o sea, dicho en términos litúrgicos, el *Opus Dei*. Una visión imparcial de la religiosidad ignaciana debe advertir en ella un bien acompasado *Rhytmus zwischen Kirchlichkeit und Innerlichkeit* [12], e incluso la exoneración del deber del *coro* no obedeció, realmente, a discrepancias con la piedad litúrgica, sino a las necesidades impuestas por el carácter activo del Instituto ignaciano.

[11] Véase su importante y voluminosa obra *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*, en la cual, con un estilo hermenéutico y difícil (el traductor inglés de su *Augustinus*, P. Martindale, S. I., recuerda que de él se ha dicho que ni los mismos alemanes le entienden), tiende a armonizar la piedad ignaciana con la de San Agustín (el título mismo del libro procede de este Santo) y con la litúrgica, a la vista siempre del fundamento bíblico y con un propósito de *actualización*, desde el punto de vista existencial. A este último respecto compárese el interés de García Morente sacerdote, por los *Ejercicios* (Mauricio de Iriarte, *El profesor García Morente, sacerdote*) y su propósito de darlos él mismo. Evidentemente, percibió sus posibilidades de enlace con el pensamiento y la sensibilidad actuales (confróntese Federico Sopeña, *Segunda vida*, página 78).

[12] *Op. cit.*, t. I, pág. 145.

Restablecidas así las relaciones ignacianas con la piedad antigua, no nos extraña ya que el P. Przywara haya podido descubrir un sugestivo paralelismo entre la oración de San Ignacio y la litúrgica. Ambas son precedidas por la *statio* uno o dos pasos antes del lugar en que se va a tener la oración o meditación ; al *Deus in adiutorium* y *Gloria Patri* de la oración de coro corresponde la "oración preparatoria", "siempre la misma", "sin mudarse", etc. [13]. El mismo P. Przywara ha señalado que en el modo ignaciano de la "oración por compás" se conserva lo más genuino y propio de la recitación litúrgica, con su extraordinaria fuerza rítmica [14].

Otros aspectos de los *Ejercicios* atestiguan una vez más su inspiración contenida, el predominio de la *Haltung* sobre la *Stimmung*. En las reglas décimocuarta y décimoquinta "para sentir con la Iglesia", trata San Ignacio la cuestión de la predestinación con una mesura y tino que, sin querer, nos lleva a pensar en el párrafo del Artículo XVII de la Fe anglicana, arriba transcrito, y nos acredita su prudencia católica. Antes, en el Fundamento, al afirmar que "el hombre ha sido criado para... hacer *reverencia*... a Dios", dejó bien establecida la relación justa con El, curada de *espanto* luterano.

Mas la devoción ignaciana se enlaza no sólo con la benedictina, sino también con la franciscana y su tono afectivo. A ella se opondría, un siglo después, la religiosidad jansenista, indeciblemente seca y fría, que, penetrada de escrúpulos protestantes, había de rechazar todas las devociones tradicionales y las creencias populares antiguas, todas las efusiones de piedad. Ya antes Melchor Cano había llegado a decir, con evidente injusticia y grave error, que los *Ejercicios* transformaban a los hombres en mujeres. Lo que en realidad se propuso el enorme psicólogo San Ignacio con esta suscitación y conducción "retórica" (en el sentido que, como recordará el lector, empleábamos esta palabra en el capítulo primero del libro) de afectos devotos, no era, evidentemente, ablandar la religión, sino utilizar todos los resortes de la psique humana, también, por consiguiente, y no en último lugar, el tan eficaz de los sentimientos. Mas no sólo de *sentimentalismo*, también hay derecho a hablar del *patetismo* jesuíta, enderezado a la conmoción del ánimo y subsiguiente decisión. Buena prueba es el aprovechamiento apologético de las circunstancias realmente espeluznantes en que

[13] *Op. cit.*, pág. 182.
[14] *Op. cit.*, pág. 178.

se produjo, según tradición, la conversión de San Francisco de Borja. (Valdés Leal es el pintor que mejor ha expresado el lado patético del espíritu jesuíta, así como Murillo es el plasmador de su sentimentalismo.) Pero no es necesario salir de la lectura de los *Ejercicios* para advertir esto mismo, pues en ellos —escribe Marcks [15]— "el infierno, el cielo y los sufrimientos de Jesucristo son presentados al creyente de un modo plástico". En la *adición* séptima de la primera semana se prescribe, para forzar la impresión tétrica, que el ejercitante se entierre en las tinieblas, cerrando las puertas y ventanas de su cuatro. Más aún : si no en el texto ignaciano, sí en su desarrollo lógico, autorizado por el mismo Santo e inserto en sucesivas *Prácticas* de los *Ejercicios,* se exhorta al ejercitante con retórica, en su sobriedad, indeciblemente impresionante a meditar sobre la muerte del modo siguiente : "Figúrate que estás agonizando, con la candela en la mano." Y trayendo los sentidos a la meditación procura "ver con los ojos de la imaginación la agonía de un moribundo. Oír lo que de ordinario se oye en trance semejante. Sentir el olor de la estancia del que agoniza. Gustar imaginariamente todo lo más desabrido y amargo de aquella hora. Tocar el cuerpo del moribundo", etc.

Pero todos estos afectos y emociones son ordenados a la decisión de la voluntad. Para San Ignacio, la facultad más elevada del hombre es su "potencia obediencial" ; la mística que inspiró a sus discípulos no era la contemplativa, sino, como ha escrito Gothein, "el misticismo de la voluntad" y el fin de la vida, la unión volitiva con Dios. Con ello la voluntad pasa al primer plano. Mas aquí conviene andar con cuidado. No se trata, rigurosamente hablando, del *voluntarismo* que los teólogos y filósofos jesuítas supieron sortear. Pero Molina y Suárez proclamaron la plena libertad de la voluntad, y en el orden psicológico —caracterológico—, la pedagogía de los *Ejercicios* se propone prestar firmeza a la voluntad, templar el carácter, fomentar el dominio de sí mismo. La trágica experiencia de Lutero, presa de sus incontroladas *Stimmungen,* había mostrado los abismos de congoja y desesperación, también de soberbia, gula y lujuria en que puede caer cualquier hombre, incluso religioso. El mismo San Ignacio conocía bien los altibajos de consolación y desolación y abundancia de tentaciones y escrúpulos. La vida interior es una rítmica sucesión de los más opuestos y a veces extremados estados anímicos pero el hombre de carácter no puede dejarse llevar de

[15] *Loc. cit.*

ellos, como le ocurrió a Lutero. Tiene que sobreponerse y "ordenar su vida" merced a una firme adhesión de la voluntad a su fin, que le sitúe por encima de las pasiones, de los vaivenes del alma. He aquí el sentido de la nueva ascesis, finamente espiritualizada, de San Ignacio. Cada *ejercicio* concluye con una decisión. Y en el centro de las jornadas espirituales se emplaza el magno problema jesuíta de la *elección de estado*. Pero claro está que no se busca la decisión por la decisión como en el *decisionismo* moderno, sino que ésta se calcula cuidadosamente de acuerdo con un fin firmemente establecido y perseguido por todas las vías practicables. La vida entera se supedita a este propósito supremo. El finalismo, la absorbente primacía de la intención es, quizá, la característica ignaciana más acusada. A su luz se comprende el riguroso sentido de la disciplina psíquica, la "utilización" de los sentimientos y, en general, la consideración "instrumental" de la vida entera. El espíritu del ejercitante es celosamente conducido a través de un programa minucioso de actitudes corporales, de representaciones imaginativas, de excitación de determinados afectos y de toma de resoluciones por la voluntad. "Las imágenes de la fantasía —escribe Gothein— son provocadas metódicamente, de modo que casi se podrían llamar visiones queridas." El mismo autor [16] advierte que "el espistolario de San Ignacio raramente asume carácter personal, porque quien escribe no siente nunca la necesidad de explayarse, sino que tiene siempre ante los ojos su punto de mira, la impresión sobre el destinatario". Para todo lo que no tienda derechamente a este soberano fin, para todo lo "superfluo", lo que no apunte a la conversión de la voluntad en la dirección buscada, San Ignacio demanda la *indiferencia* estoica, el perfecto y heroico desasimiento.

La Compañía de Jesús es la primera y más perfecta expresión religiosa de la concepción moderna de la vida, vocada a la vida activa. El celo por el cuidado de las almas va a absorber ahora a los hombres mejores. De San Pedro Canisio, por ejemplo, se dice que estaba siempre tan sobrecargado de ocupaciones que le faltaba el tiempo para celebrar [17]. El trabajo por la salvación de los demás, el *opus animarum* fuerza a limitar el *opus Dei*. San Ignacio vese forzado a renunciar para su Instituto al rezo de las

[16] Muchas apreciaciones de Gothein no pueden aceptarse sin reservas; pero, de cualquier manera, se trata de un gran conocedor de San Ignacio y de la Contrarreforma en general.

[17] Tomo este dato de Lortz. ob. cit., t. II, pág. 147.

Horas canónicas, no como veíamos arriba, por carencia de sentido litúrgico, sino porque los jesuítas, "siempre prontos a la partida, no debían formar nunca un colegio ligado a una iglesia dada" (Gothein). Cierto que, de tiempo en tiempo, el hombre piadoso deberá tener un *retiro* espiritual. Mas su verdadero significado será el de forzado paréntesis que detiene por breves días la vida y *sirve* para recuperación de fuerzas y toma de nuevas *decisiones*. Hoy se ha convertido en un fastidioso tópico la palabra "dinamismo" ; pero la actitud a que responde nació hace cuatrocientos años con los hombres de la Reforma (sobre todo calvinista) y con los hombres de la Contrarreforma. Pues el "espíritu moderno" ha sido poderosa onda que envolvió en su seno y empujó adelante a los protestantes y a los católicos, a los heterodoxos y a los ortodoxos.

Pero volvamos a los *Ejercicios,* porque todavía nos falta por considerar el punto más original, que es, asimismo, el eje de la nueva organización de la vida espiritual. Efectivamente, al leer este librito advertimos, ya desde las primeras páginas, la gran función que, en el género de vida preconizado por él, desempeña el "examen de conciencia". Naturalmente, nosotros ya nos hemos acostumbrado ; pero el hombre piadoso de la época, atenido a las palabras paulinas, "ni aun yo me atrevo a juzgar de mí mismo, pues si bien no me remuerde la conciencia de cosa alguna, no por eso me tengo por justificado, pues el que me juzga es el Señor" [18], debió de encontrar aquí una novedad. Una novedad, digo, de ninguna manera una contradicción. La primacía ignaciana de la *conciencia,* otro gran tema de la época, nos lleva a establecer una aproximación entre la reforma religiosa de este santo y la reforma filosófica de Descartes, la reforma mística carmelita, la reforma heroica cervantina. Para San Ignacio, como para Descartes, se convierte la conciencia en la realidad humana fundamental, por lo cual piedad y metafísica tomarán desde ellos una dirección decididamente psicológica. Paralelamente convertirá Cervantes el antiguo heroísmo fabulosamente hazañoso en el *heroísmo quijotesco,* auténtico como el que más, pero residenciado en el *ánimo esforzado,* sin traducción a gestas gloriosas, cumplidas en el mundo exterior. Por su parte, los grandes místicos carmelitas aprenden a darse y darnos puntual cuenta de sus estados psíquicos. La transformación llevada a cabo en la mística podría sintetizarse diciendo que el místico antiguo vivía el carisma místico como "éxtasis" o "rapto" —"arrebatado hasta el

[18] I. Cor., 4, 3-4.

tercer cielo", "arrebatado al paraíso", escribe San Pablo—, en tanto que para el moderno es "revelación" o "des-cubrimiento". "Descubre tu presencia", clama San Juan de la Cruz, pidiendo al Amado que le comunique "un inmenso ser encubierto" [19]. Esta general interiorización psíquica manifiesta del lado herético, según vimos, en la justificación luterana y la predestinación calvinista —búsqueda de una "certeza" de la salvación—, recognoscible también, según veremos, en Pascal y más burdamente en la pretendida experiencia sensual eucarística de los "alumbrados", encontró, como vemos, su expresión ortodoxa en la mística de la Contrarreforma y en la espiritualización de la ascética. Pero el cumplidor de este *giro copernicano* y el primer auténtico psicólogo moderno fue San Ignacio de Loyola.

Acabamos de patentizar el *sentido moderno* del "examen de conciencia". Menester es ahora tratar de su *sentido católico*. Según la ascética de los *Ejercicios,* cada penitente, convertido en su propio inquisidor, debe sacar a la luz sus pecados para huir de ellos y no volver a cometerlos más. Un siglo después, Blas Pascal había de enfrentarse en la cuarta de sus *Provinciales,* implícitamente contra esta doctrina, explícitamente contra sus derivaciones. El fundamento de su posición era doble, psicológico y teológico. De este segundo hablaremos en seguida. En cuanto al primero, no formulado, en realidad, por él, consiste en que los exámenes de conciencia al uso pueden ser gravemente insuficientes, pues, como ha visto Max Scheler, "junto a la mentira y falsedad conscientes hay también lo que puede llamarse mendacidad orgánica", y "quien es mendaz ya no necesita mentir. El tendencioso automatismo involuntario del recuerdo, de las representaciones y de los sentimietos, realiza en él lo que la falsificación consciente realiza en el constitutivamente honrado" [20]. O, por citar otro testimonio, también el abate Brémond, en un lúcido análisis de la religión de madame de Maintenon [21], ha mostrado cómo esta mujer engañaba, sin saberlo, con sus semimentiras, a sus directores espirituales, y se engañaba también a sí misma. Pues "el fariseo de que habla el Evangelio —concluye— no es un tartufo, no sabe que es un fariseo". Por eso la cuarta de las *Provinciales,* descontado lo que tenía de lucha contra espantajos fabricados para la controver-

[19] Cfr. verso 1 de la estrofa XI del *Cántico espiritual,* y su comentario.
[20] Max Scheler, *El resentimiento en la moral.*
[21] *Mme. de Maintenon: ses directeurs,* incluido en el volumen *Divertissements devant l'Arche.*

sia por Pascal mismo, no es completamente censurable, y con referencia a lo que años después se llamó el "pecado filosófico", Roma le dio la razón [22].

Pero todas estas objeciones podrán alcanzar, si se quiere, al que San Ignacio llama "examen particular", de ninguna manera a esa puesta en cuestión de la existencia entera que debe ser un "examen general". Mas he aquí que, indirectamente, encontramos una buena justificación de éste donde menos podía pensarse: en Jean-Paul Sartre. Efectivamente, creo que uno de los auténticos hallazgos de tan malfamado pensador es el de la "mala fe". Pero la "mala fe", insiste una y otra vez Sartre, no es inconsciente, sino consciente, y no tiene, por tanto —decimos nosotros—, por qué escapar a un sincero y riguroso examen de conciencia. Es consciente aunque no sea "sabida", pues ha tomado la resolución de "no preguntar demasiado", de darse por satisfecha sin estar bien persuadida, de forzar mediante decisión su adhesión a verdades inciertas [23] y *on se met de mauvaise foi comme on s'endort et on est de mauvaise foi comme en rêve* [24].

Pero Pascal no se ciñe a desenmascarar intenciones posiblemente escondidas por y hasta para el penitente, pues donde realmente plantea el problema es en el terreno teológico. Y esto es lo verdaderamente grave. Porque cuando combate la doctrina casuista de que no hay pecado sin los requisitos de previo conocimiento de la maldad que se alberga en la acción, más la decidida y lúcida intención de, a pesar de ello, *franchir le saut* y *passer outre,* ¿no están transpareciendo en su pensamiento la primera proposición condenada de Jansenio sobre "los mandamientos imposibles de cumplir", y aquellas otras de Bayo —y, en definitiva, de Lutero— según las cuales la mera concupiscencia es pecado y *ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium*? [25]. Para Pascal —en este texto preciso— como para los protestantes, el hombre es pecado. Para San Ignacio, como para todo católico, el hombre *comete* pecados, y justamente porque no hay identificación es posible esta "separación", esta "objetivación" del pecado en que consiste el examen de conciencia. Pascal es incapaz de sacudirse el peso de la culpa. Ni el arrepentimiento, ni la conversión, ni la penitencia mis-

[22] Véase en Denzinger, ob. cit., núm. 1290, condenación del error llamado pecado filosófico o moral, por Decr. S. Off. de 24 agosto 1690.

[23] *L'être et le néant,* pág. 109.

[24] *Ibidem.*

[25] Denzinger, ob. cit., núm. 1092 (Jansenio) y 1046 (Bayo).

ma pueden aliviar su inmensa pesadumbre, y por eso se indigna de que al afligido por la desgracia se distraiga un momento jugando a la pelota, y de que haya gentes que esperen despreocupadamente la hora de la muerte. Cuánto más católica aquella respuesta, atribuida a San Luis Gonzaga, cuando, justamente en ocasión de estar jugando a la pelota con sus jóvenes compañeros de religión, preguntara alguien qué haría cada uno de ellos si se les anunciase, de pronto, la inminencia de la muerte. Tal respondió que correría a la iglesia, otro a pedir confesión; un tercero, que a postrarse de hinojos ante la imagen reverenciada, etc. San Luis Gonzaga dijo, sencillamente, que él proseguiría jugando a la pelota. Estupenda respuesta. Ni Pascal, ni mucho menos ningún jansenista o protestante, podrían comprender que el juego de la pelota, el *divertissement devant l'Arche* de David y de Henri Brémond sean, a su manera, fervorosa oración también [26].

El valor católico del concepto del hombre presupuesto por la idea ignaciana del "examen de conciencia" se corrobora, pues, en la confrontación con Pascal y el jansenismo. Pero un cotejo con la "voz de la conciencia", según Heidegger, no será tampoco, a mi parecer, ocioso, porque servirá para insistir sobre el entronque luterano del "talante", desde el que está escrito *Sein und Zeit,* y para poner en evidencia el valor de los *Ejercicios espirituales* como antídoto contra un exceso de existencialismo.

Para Heidegger, fiel discípulo en esto de Kierkegaard y Lutero, la existencia misma, no las "faltas u omisiones" [27], no ésta o aquélla mala *acción,* sino el *ser* de que ellas emanan, es pecado, culpa (*Schuld*) irremisible : "El ser culpable no resulta de una acción culpable, sino al revés ; ésta llega a ser posible sobre el fundamento de un ser-culpable original" [28]. Es la "voz de la conciencia" quien nos habla en silencio de nuestra culpabilidad y deficiencia, de nuestra negatividad radical e insuperable. Y la idea de la buena conciencia no es más que un enmascaramiento de esa acusación, a la que a toda costa se quiere escapar.

Es claro que dentro de semejante concepción no hay lugar para "exámenes de conciencia". Según Heidegger, semejante "interpre-

[26] El texto, ya clásico, sobre esto, es el hermoso capítulo de Guardini, "La liturgia como juego", en *El espíritu de la liturgia.*

[27] Cfr. *Sein und Zeit,* pág. 287 (pág. 330 de la traducción española).

[28] Ob. cit., pág. 284 (pág. 326 de la edición española). En rigor, esta frase es intraducible, porque, como advierte Waehlens, *Schuld* y sus derivados expresan la doble idea de *culpa* y *deuda.*

tación vulgar de la conciencia" que corresponde a un entendimiento de la vida como "negocio" [29], carece de valor real y tiende a distraernos con operaciones de "contabilidad" espiritual, de la culpa originaria en que consistimos. Para San Ignacio, mucho más cerca aquí que Heidegger de la pura descripción fenomenológica, la conciencia moral es un censo de nuestras malas obras. En ella, acusación muda, quedan escritos nuestros pecados. Pero esta acusación, en cuanto los define y los nombra, nos distingue ontológicamente de ellos, y justamente por eso nos abre la posibilidad del arrepentimiento, de la absolución, de la salvación. Y además pone claridad en nuestras almas y es como una aplicación de la vieja enseñanza del Arcángel Rafael en el *Libro de Tobías,* según la interpretación orsiana [30]: "Toma el pez por las agallas y sácalo a tierra." Aisla al pecado del turbio elemento, de la confusión con tu alma, para abarcar con ojo lúcido su extensión y su contorno, para ver claro en él y poder vencerle.

En suma, creo que con lo anterior ha sido puesto de manifiesto, de un lado, el *sentido moderno,* de otro, el *sentido católico* de los *Ejercicios espirituales,* primera piedra de esa vasta edificación jesuita, conciliadora, hasta donde era posible, del *catolicismo* y el *espíritu moderno.* Si lo que nos propusiésemos aquí fuese hacer una "historia del sentimiento religioso en España", o una historia de la espiritualidad de la Contrarreforma o, más concretamente, de la Compañía de Jesús, sería menester la continuación de nuestro análisis hasta poner de relieve cómo la participación de los teólogos españoles en Trento, la teología de la libertad de Molina y Suárez, la filosofía de éste e incluso el principio del casuismo —no sus exageraciones— continuaron con fidelidad la línea firmemente trazada en este poderoso librito y, en general, en la obra ignaciana. Pues San Ignacio ha sido el primer *católico moderno,* el fundador de la nueva piedad de la Contrarreforma, que conjuga el dogma con la naciente conciencia de la libertad y la responsabilidad personal, y con la necesidad de asumir plenamente la vida temporal "en el siglo".

[29] Ob. cit., 289 y 294 (332 y 338 de la traducción española).
[30] Véase *Novísimo Glosario,* págs. 762, 52, 311, etc.

Contra-reforma.

Hoy es contra la caridad llamar a un protestante "hereje", y suelen preferirse otras denominaciones, por ejemplo, la de "disidentes". Pero para nosotros, católicos, la herejía fue, y por consiguiente es, una "herejía". Por otra parte, esta palabra no encierra etimológicamente el sentido que ha tomado frente a la ortodoxia, es decir, el de "error en materia de fe sostenido con pertinacia", y menos aún la resonancia espantable que para nosotros tiene. Αἵρεσις, en griego, es la acción de tomar, elegir, tomar partido, de dónde opinión particular, y de ahí secta particular y herejía. En la raíz de la herejía, pues, no está tanto el ser errónea como el ser "particular", "separada" de la Iglesia. Ser hereje es, originariamente, no sentir con la Iglesia, apartarse, segregarse de ella. Herejía, según la etimología, es sinónimo de cisma y de excomunicación.

Dice San Pablo en la primera carta a los Corintios, que conviene que haya herejías (*Nam oportet et haereses esse*) [31]. ¿En qué sentido debemos tomar esta afirmación? Por de pronto es claro que no puede convenir que haya herejía en sí y para sí misma, puesto que herejía es apartamiento de la Iglesia de Cristo y de la verdad de Dios. Es más: toda actitud *protestante* es, en cuanto tal, fundamentalmente anticristiana. Recordemos que Cristo mismo no vino a derogar la Ley Antigua —a *protestar* contra ella— a pesar de que, deformada en gran parte por los hombres, no era ya Alianza antigua, sino que vino a perfeccionarla. En este sentido es curiosa la contradicción de los reformadores, que poniendo a la base de su doctrina la falta de confianza en el hombre y en sus obras, acometieron una empresa, la Reforma, que es *obra* humana. Pero frente a la Iglesia, en lo esencial, es imposible tener razón, porque la Iglesia es el Cuerpo místico de Cristo, porque la Iglesia es *de* Dios. Más aún: ni siquiera en el plano natural, humano, es posible que una cosa que había permanecido incólume durante quince siglos cuando frente a ella se levantó Lutero, fuese falsa. Gastón Bachelard ha escrito un libro titulado *La philosophie du non*. Análogamente podría hablarse de una "teología del no" que es siempre pura elevación a tesis, puro endurecimiento conceptual de un simple movimiento negativo, de una irritación más

[31] I Cor., XI. 19.

o menos excusable, de un *mal talante.* Toda "teología del no" depende de aquella que niega. Por eso —en lo que no sea sino negación— nunca es creadora y sólo muy secundariamente puede merecer la calificación de verdadera.

Pero si consideramos la herejía no en sí y por sí, sino en cuanto ordenada, bajo su aparente desorden, a la Iglesia y la ortodoxia —y así lo hace, evidentemente, en este texto San Pablo—, ¿qué debemos pensar de ella? La afirmación paulina, en el restringido sentido en que dentro de su contexto se hace, es, sin duda, verdadera; pero, extrapolada, podría dejar de serlo. Conviene, pues, que la examinemos detenidamente. Si así lo hacemos veremos que, como toda afirmación humana, tiene su haz y su envés, su verdad y su no-verdad. Es inequívocamente verdadera en el sentido de que la existencia de la herejía despierta y sacude el fervor, salva de la práctica religiosa rutinaria, impide la petrificación, la esclerosis de nuestra fe, y nos fuerza a mantenernos "en forma" como católicos. En la primera parte de este capítulo hemos visto cómo la Reforma favoreció indirectamente el despliegue de las nuevas posibilidades del catolicismo, la asunción por él de formas recién alumbradas de vida espiritual, la cristianización, en fin, hasta donde ha sido posible, de "lo moderno".

Pero, mirada la herejía por el otro lado, por el revés, da lugar a un doble proceso: en primer término, el hereje obliga al ortodoxo a seguirle, a aceptar su propio terreno de controversia; un terreno limitado, muchas veces lateral, algunas, enteramente periférico. Allí se centra, o, mejor dicho, se descentra la cuestión, y el ortodoxo, arrastrado por el hereje, se hace, a pesar suyo, contra-*reformador.* Esta contaminación, este desteñir la herejía sobre la ortodoxia, no para en el modo de abordar los temas, en el punto o puntos donde fijan las preocupaciones teológicas, en el estilo de pensar, etc., sino que alcanza a las mismas formas de existencia. En el caso concreto de la Reforma y la Contrarreforma, que es el que aquí nos importa, el activismo, exigencia ineludible de la hora, alejó a las huestes contrarreformadoras del sentido antiguo de la existencia, de la piedad monacal, del cultivo religioso del ocio. No sólo para la Reforma, también para la corriente central de la Contrarreforma, el *ocio* significará, en adelante, "pérdida de tiempo" y desde ahora todo lo positivo será trabajo [32] y *negocio,* hasta el "negocio de la salvación". Las peripecias del combate —San Ig-

[32] Véase Ortega, *Obras completas,* t. VI, pág. 424.

nacio ha sido llamado por Lortz el anti-Lutero [33]— acercarán y pondrán en contacto a protestantes y católicos, pues los que luchan están, como decía Hegel, abrazados; y el "parecido generacional" —Calvino y San Ignacio estudiaron por los mismos años en la Universidad de París— salta por encima o pasa por debajo de las oposiciones dogmáticas. Veamos este punto con algún detalle.

Al estudiar el anglicanismo advertíamos el cambio operado en el modo de ser inglés, a partir de la generación siguiente a la shakespeariana, a medida que crece el influjo puritano, culminante en la época de Cromwell. Mas también el hombre español de la Contrarreforma, grave, reservado, solemne, enlutado, ha mudado con respecto al anterior [34], todavía el de la corte de Carlos V. Felipe II es quien impone el nuevo estilo de vida. (Aún podría excluirse, a juzgar por los retratos, el Felipe joven, cercano al modo de ser antiguo y concorde con sus gustos pictóricos, que durante toda su vida continuaron siendo renacentistas.) El abrumador ceremonial de su Corte, la gravedad impresionante de su Majestad, la misión religiosa concebida como la dura tarea y el penoso "quehacer" de reprimir herejías, van privando paulatinamente al español del gozo antiguo, de la *euthymia* y *athambía* católico-clásicas. En otros países católicos el barroco propenderá en seguida a la *morbidezza,* a la molicie y a una concepción sensual —o rococó— de la existencia. En España, no. Antonio Marichalar, en una fina, valiosa y "católica" nota crítica, *En torno al concepto del barroco* [35], denunciaba en dos libros alemanes sobre sendos aspectos del barroco español, *El Barroco, arte de la Contrarreforma,* de Weisbach, y el *Felipe II,* de Ludwig Pfandl, la infiltración de ideas y sentimientos protestantes, inadecuados, por tanto, para el recto entendimiento de realidades españolas. El recensor tenía indudable razón. Pero, ¿no habrá en la trama misma de la Contrarreforma algo que dé lugar y, hasta cierto punto, excusa a esta inducción de categorías

[33] Ob. cit., t. II, pág. 138. No deja de ser instructivo a este respecto el cotejo de la meditación de las dos Banderas con el famoso himno religioso-bélico de Martín Lutero *Ein feste Burg ist unser Gott.*

[34] Transcribo de la página 26 de *El hidalgo y el honor,* de Alfonso García Valdecasas, el pasaje siguiente: "En sus *Estudios de problemas contemporáneos* observa Cánovas del Castillo que los españoles, cuyo carácter meridional les hacía alegres, comunicativos, llanos y ligeros, transforman su manera de ser en los siglos XV y XVI, pues para ejercer el mando sobre el Imperio español hubieron de hacerse serios y graves..."

[35] Puede verse en *Escorial,* Suplemento de Arte núm. 1. Marichalar apunta a las ideas de "lo numinoso" y el *mysterium tremendum,* puestas en circulación, como vimos en la primera parte, por el teólogo luterano Rodolfo Otto.

religiosas protestantes? Creo que sí. El contrarreformador lucha con el alma y la vida contra el protestante. Pero en la pelea, y en la medida en que lo permite la oposición dogmática, se contamina de su *estilo*. Dijo Pirkeimer, y después han repetido muchos, que "los evangélicos han hecho piadosos a los católicos". Tal vez haya en esta desconsiderada, abusiva afirmación, alguna verdad. Pero como contrapartida les infirieron —nos infirieron— un grave daño, en cuanto hicieron ya imposible para muchos años el sereno, gozoso, alegre catolicismo antiguo. Por su culpa nacieron entre nosotros la obsesión de la herejía y la afanosa lucha contra ella, el espíritu inquisitorial, la intolerancia, la inexorabilidad religiosa, el desequilibrio de las almas. Cuando nuestros escritores anticlericales, un Galdós, por ejemplo, hablaban del tinte sombrío de nuestro catolicismo, acaso tenían un adarme de razón. La "España tétrica" de la leyenda negra o de la españolada (y al escribir esto último pienso en obras como *La gloria de Don Ramiro* o la *España negra,* de Verhaeren, y últimamente *Le Maître de Santiago,* de Montherlant) es una calumnia o una tontería, pero con un mínimo fundamento en la realidad. Claro que lo que haya habido de tétrico en el catolicismo contrarreformista siempre será menos que lo tétrico del luteranismo y, sobre todo, del calvinismo y puritanismo [36]. Y no será sino el tributo que aun los ortodoxos nos vemos obligados a pagar, en virtud de la mística comunión religiosa, por la irrupción de la más grande y grave heterodoxia cristiana. Pues en su orto también los católicos, nuestros antepasados y, en ellos, nosotros, tuvimos una parte de culpa.

Acabamos de apuntar al proceso en virtud del cual el ortodoxo, al luchar contra la herejía, acepta su propio terreno. Mas, por otra parte, se ve conducido, empujado a adoptar la posición *contraria* a la del hereje, a formular la *antítesis* de la herejía, a hacer afirmaciones de puro carácter polémico. La verdad deja de considerarse *contemplativamente* para ser estudiada *defensiva, apologéticamente* (en el primario sentido de esta última palabra). El ortodoxo se convierte de este modo en *contra*-reformador. Así, por ejemplo, la Iglesia postridentina se ha visto forzada por la unilateralidad fideísta e interiorizante de la Reforma, a poner el acento, como

[36] En el libro *Hombres que vuelven a la Iglesia* pueden verse distintos testimonios sobre "la religiosidad más tétrica y más triste, como acostumbra a ser la de las sectas de aquí" (pág. 105 de dicha obra). Ningún protestante tiene el menor derecho a echarnos en cara la "tristeza" de la Contrarreforma española.

escribe von Balthasar, sobre las "obras" y la "institución" [37]. Reaparece con ello otra vez, por lo menos en cierta medida, la "teología del no" de que antes hablábamos, y se rompe el perfecto equilibrio de la vida cristiana.

El resultado de este doble proceso de *contra*-reforma y contra-*reforma* es que aun salvándose, por supuesto, la ortodoxia, porque las puertas del Infierno no pueden prevalecer contra la Iglesia, se estrechan las perspectivas teológicas y se empobrece la verdad cristiana en cuanto vivida [38]. A causa de esta insoslayable vinculación de la ortodoxia contrarreformadora a la herejía correspondiente, se produce durante épocas enteras el oscurecimiento de verdades absolutas, el paso temporal a segundo plano de jirones de realidad, el descuido de lo que queda *entre* las dos partes.

En el caso que a nosotros nos ocupa ahora, el de la Contrarreforma, los ejemplos que podrían traerse son varios. El de la Biblia es quizá el más visible. Por reacción contra el unilateral biblicismo de los protestantes, el católico se ha visto privado en la práctica, hasta hace pocos años, de la directa y frecuente lectura de la Palabra de Dios. Análogamente, por reacción contra el principio protestante del sacerdocio general de los fieles, el laico católico ha carecido, durante siglos, de la participación activa en el culto divino y, en general, en los asuntos de la Iglesia, esa *actuosa participatio* de que habla Pío XI. La debilitación de la idea del *Corpus Ecclesiae mysticum* durante toda la época contrarreformadora [39] del catolicismo, es otra muestra de lo mismo. Debilitación solamente, no, claro es, pérdida, pues que se trata de una realidad esencial al catolicismo. El artículo último del decreto tridentino sobre la Justifica-

[37] H. Urs von Balthasar, ob. cit., pág. 61.

[38] Véanse las obras —fundamentales sobre estos temas— del P. Y. Congar, *Chrétiens désunis* y *Vraie et fausse Reforme dans l'Eglise.*

[39] El P. de Lubac, en su libro *Corpus mysticum*, ha mostrado cómo esta debilitación viene de mucho más atrás. Desde que Berengario de Tours (siglo XI) atenta contra la presencia real de Cristo en la eucaristía, la ortodoxia se polariza en la defensa de ésta, se pone el acento en la verdad de ella y se desvincula de su efecto eclesiástico el *Corpus ecclesiae mysticum.* Pues antiguamente la expresión *corpus mysticum* se refería tanto al cuerpo sacramental como al eclesiástico, entendiéndose el primero como la causa del segundo y el medio para incorporarse entitativamente a la Iglesia (la Eucaristía *hace* la Iglesia). Pero desde entonces, para hablar de la eucaristía se sustituye el calificativo *mysticum* por el de *verum*, y aquél se reserva para el *corpus ecclesiae*, con lo cual, para exaltar la "verdad" de la transustanciación, de contragolpe se disminuye, sin querer, la "realidad" *corpus ecclesiae*, que se empieza a entender casi como pura "metáfora", por analogía con el "cuerpo natural", y, a la vez, para sustituir la pérdida de la conciencia del carácter entitativo, se *materializa* en la Jerarquía visible; materialización contra la cual se va a producir la reacción espiritualista de los protestantes y jansenistas (Iglesia invisible).

ción proclamó que *ille ipse Christus Iesus tamquam "caput in membra" et tamquam "vitis in palmites" in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat.* La idea católico-paulina del *complantati,* del "injerto" se mantiene, pues, explícitamente. Pero, como decimos, infirmada en la práctica por culpa de un individualismo y un moralismo religiosos compartidos con los reformadores. Lo curioso es que la expresión *corpus mysticum* se sigue empleando por todos: católicos, protestantes y jansenistas; pero desprendida de su raíz sobrenaturalmente óntica. El P. Suárez, por ejemplo, escribe "que los hombres agrupados en sociedad forman un cuerpo místico que *moraliter* puede ser dicho *per se* uno". El empleo de la palabra *moraliter* es ya revelador. Pero, además, el hecho de que nuestro gran filósofo y teólogo tome una idea tan específicamente religiosa como la del cuerpo místico y la aplique al cuerpo político es, contra lo que a primera vista pudiera parecer, confirmación de su debilitación, pues para hacer posible tal transferencia ha sido previamente necesario despojar a aquella idea de su dimensión fundamental de comunidad en el ser, reduciéndola a simple comunidad de fin y mutua ayuda en orden a su consecución. Por otro lado, una concepción tan individualista y típicamente contrarreformadora como la de la eucaristía como medicina o alimento, sólo ha podido originarse por su desconexión del *Corpus Christi Ecclesiae.*

De ella procede asimismo —y es éste un aspecto que toca más directamente al tema de nuestra indagación— la tendencia, común a todo el cristianismo posterior a Lutero, lo mismo reformador que contrarreformador, en busca de "seguridades" o "signos" ciertos de salvación. Lutero inauguró, como vimos, un tipo de religiosidad, cuya esencia consiste en la inseguridad, en la angustia, en el trágico modo de vivir, simultáneamente, confortado por la esperanza y presa de la desesperación. Pero Calvino, de talante completamente opuesto, forjó en seguida una "seguridad" con su doctrina de la inadmisibilidad de la justicia y la certeza de la salvación, recognoscibles exteriormente por ciertos modos de vida que también consideramos en el capítulo correspondiente, el activismo moral, la austeridad, el trabajo, etc. En el capítulo siguiente veremos que los jansenistas siguieron, paso a paso, el mismo camino. Pero hasta qué punto la inquietud espiritual, la desconfianza, la actitud del "condenado por desconfiado" que busca "signos" de salvación, se introdujeron en el campo católico, nos lo prueba el auge moderno de ciertas devociones —por lo demás tan católicas— con las que se aspira a ganar una "seguridad" de salvación fundada en especial "promesa". "Lutero...

inhumanizó la fe de tal manera —ha escrito Emmanuel Mounier [40]—, que insensiblemente empezó a sentirse, pensarse y organizarse el cristianismo como una inmensa sociedad de seguros contra la angustia vital". El traquilo descanso en la Iglesia de Dios con la objetiva seguridad que ella proporcionaba al católico antiguo, comienza a hacerse psíquicamente inalcanzable para el hombre moderno que, salvo excepciones, vivirá en lo sucesivo, bien buscando "garantías" para el más Allá, bien —y éste es el caso, tras Lutero, de Pascal, Kierkegaard, Unamuno y una buena parte del cristianismo protestante y católico actual— entregado a la más radical "inseguridad" ante Dios.

* * *

Afirmábamos al principio de este capítulo que hoy está cerrándose el período contrarreformador del catolicismo. ¿Qué otra cosa significan si no la "vuelta a la Biblia", el "movimiento litúrgico" provocado por Pío X y la Acción Católica de Pío XI, por los cuales el seglar católico ha adquirido una participación esencial en el culto y el apostolado, respectivamente, la Encíclica *Mystici corporis* de Pío XII y, en general, la reintegración de lo eucarístico en lo litúrgico y en lo eclesiástico y la consideración de la teología no como ocupación privada, sino como manifestación de la vida misma de la Iglesia? Digamos todavía una palabra sobre este último punto, porque ella nos servirá para atar un cabo suelto. La teología no es nunca cosa exclusivamente individual, sino, como la liturgia y los sacramentos, la acción misional y la Acción Católica, expresión de la vida sobrenatural de la Iglesia, Cuerpo de Cristo Dios en el cual vivimos, nos movemos y somos. Así se explica el sentido primario de la palabra "herejía" con el que empezábamos estas consideraciones. *Herejía,* antes que error teológico, es, etimológicamente, ruptura de la comunidad, de la comunidad eclesiástica, de la comunión católica; pero lo es porque también *ortodoxia,* también teología ortodoxa es, antes que verdadera, acción vital de la Iglesia misma animada por el Espíritu Santo, no de este teólogo o aquél. Y justamente esta pertenencia radical a la Iglesia es la que garantiza su verdad.

Pero continuemos reanudando otros hilos. Tras lo que se acaba de decir se ve que, a última hora, es una completa verdad el *opor-*

[40] *Introducción a los existencialismos,* pág. 68.

tet haereses esse, porque, en definitiva, incluso del mal de que haya herejía saca Dios Bien. Si tuviésemos una comprensión esquemáticamente hegeliana, dialéctica, de la historia, podríamos decir, *grosso modo,* que antes de la herejía rige una síntesis indiferenciada y, en cierto sentido, confusa ; la obra herética es siempre una obra de desgajamiento, o sea, de formulación de una antítesis a la que el ortodoxo opone la tesis, sustancialmente verdadera, accidentalmente empobrecida ; solamente después de cerrado el período de controversia se alcanza una síntesis, pero no confusa como al principio, sino diferenciada y explicitada, enriquecida por las precisiones de la controversia. (Bien entendido, repito, que la verdad de la tesis y de la antítesis pertenecen a distinto plano ; la primera contiene todo lo esencial, aunque, en parte, oscurecido ; la antítesis sólo accidentalmente es verdadera.)

Ahora bien : puestos a ver el lado bueno de la Reforma, sería imperdonable que fuésemos injustos con la Contrarreforma. Es verdad que el contrarreformador, a causa de su misma actitud, está condenado a vivir el cristianismo parcialmente. Pero esta limitación no es culpa suya, sino que viene dada por la situación espiritual —defensa, controversia, lucha—, en que, sin quererlo, se ve forzado a vivir religiosamente. ¿Remedio a su alcance? Unicamente humildad y paciencia. Nada se puede hacer sino esperar que alguna vez se cierre el período ; pero como la historia no se acaba, entonces se abrirá otro nuevo. He aquí el misterio de la historicidad de nuestra religión. No sólo el contrarreformador, todo cristiano está condenado a vivir su religión de manera incompleta, y tiempo vendrá en que a nosotros, católicos de hoy, se nos haga este mismo reproche. Pues el cristianismo es demasiado grande para que pueda ser realizado en su plenitud por ninguna época, por ningún hombre.

Capítulo III

EL JANSENISMO Y PASCAL

Sobre el sentimiento jansenista de Dios.

Hasta ahora hemos tratado exclusivamente de los más grandes movimientos cristianos de la época moderna: luteranismo, calvinismo, anglicanismo y Contrarreforma. ¿Es congruente poner junto a ellos una simple secta cual la jansenista, que fuera de Francia —donde se alió con el galicanismo— no llegó a adquirir nunca importancia real, y muerta, además, hace muchos años? En cierto modo, sí. Ante todo porque la trascendencia del jansenismo no debe ser medida por su relieve externo, grande durante unos decenios, pero efímero [1], que ha pasado por la historia sin lograr quedarse dentro de la Iglesia católica ni fundar otra. Lo que en puridad nos importa de ella es su *intención,* o, dicho con mayor rigor, pues no podemos graduar la lucidez de sus corifeos, la *significación* que asumió: infiltrar el espíritu protestante en el seno de la Iglesia católica. Pues el luteranismo, el calvinismo y las otras sectas protestantes lo fueron confesadamente y se alzaron frente al catolicismo. El jansenismo, no. Nació no *contra,* sino *dentro*; no tendía al cisma, sino a la soterraña corrosión del orden católico. Era "una herejía singular que ha querido quedarse en la Iglesia, a pesar de las reiteradas condenaciones de la Santa Sede" [2]. Acude además a la mente otra razón que hace insoslayable la alusión al jansenismo: que éste nos abre el acceso al sutil y equívoco Pascal. Blas Pascal, que desde el punto de vista eclesiástico, teológico y de la práctica religiosa fue,

[1] Sin embargo, el *espíritu jansenista,* desasido de los viejos y heréticos dogmas, pervive en Francia y acaso en otros países también.

[2] Correyre, *apud* Bonet, ob. cit., pág. 233.

probablemente, más católico que sus compañeros de Port-Royal, confinantes con el calvinismo, visto en su pura organización antropológica, en su temple vital, se nos revela como extremadamente "protestante", como "hermano", según diría Unamuno, de Lutero y Kierkegaard.

El jansenismo es una versión mitigada del calvinismo. En lo referente al misterio de la gracia está muy próximo a él. Discrepa en cuanto a la consideración teológica de los sacramentos, que es la católica. Pero, aun aquí, el espíritu calvinista que le anima prevalece sobre los fundamentos teóricos y termina negando en la práctica la confortación sacramental que teóricamente concedía, pues dificulta la absolución y sostiene la indignidad del cristiano para recibir la comunión frecuente.

Pero no es incumbencia nuestra hacer una exposición teológica del jansenismo, sino la del *talante* jansenista. Mas tampoco quisiéramos dejar de aludir a su concepción de la gracia, psicologista, sensual, seudomística.

Jansenio, incurriendo en el constante error protestante de atribuir al estado de religiosidad común propiedades del trance místico, toma la carismática *delectatio* de San Agustín por sensual *voluptas* [3]. Según el hedonista Jansenio la voluntad es movida siempre, lo mismo para el bien que para el mal, por el placer. La diferencia estriba en que el placer sea divino o terreno. Este es el pecado; aquél, la gracia. Gracia no es, por tanto, como pensaban los tomistas, premoción física; pero tampoco, rigurosamente, el influjo moral de los molinistas, sino voluptuosidad celestial, "delectación victoriosa", pudo deleite.

Crasa manera, *pinguis Minerva,* que diría un humanista, en el tratamiento del tema sobrenatural de la gracia. Aludíamos arriba a la *psicologización* religiosa creciente a partir de Lutero, y perceptible hasta dentro de la ortodoxia; la palabra *psicologización* resulta demasiado moderada para significar un hecho como éste, de brutal *sensualización.* Pero semejante seudounción hedonística, propia sólo de la más baja especie de "alumbrados", ¿no era, en rigor, incompatible con la hiperbolización jansenista de lo *tremendum* de Dios, con la fría austeridad de una devoción que despoja de flores los altares y huye de la eucaristía?

Si, fieles a nuestro punto de vista, atendemos, más que a la

[3] Cfr. *Augustinus,* t. III, libro IV, caps. I y sigs. El señor Bonet ha hecho en la citada obra una clara exposición de la doctrina teológica de Jansenio.

discrepancia en el *dogma,* a la diversidad de *disposición de ánimo,* es fuerza reconocer que la de unas gentes que, como Calvino, volvían a abrir una sima infranqueable entre el hombre y Dios —siquiera ahora la cuestión se encontrase transportada del plano teológico al de la vida y la práctica religiosas—, y se estremecían de pavor ante la perspectiva de acercarse a la Sagrada Mesa, no puede ser considerada como genuinamente católica. Hasta exteriormente revivía en el jansenismo, a través de su "severidad cristiana", la "tristeza" calvinista que se manifiesta incluso en su estilo literario, *trainant dans ses phrases et sec dans l'expression* [4]. Pues, como ha escrito Sainte-Beuve, un juez que no podría ser recusado por aquellos *Messieurs* [5], "lo que falta a la religión de Port-Royal, y en general a la religión galicana y francesa, es... la ligereza, la alegría de los santos y de los hijos de Dios. Durante las bellas épocas de creencia, observadlo bien, en Francia hay más bien *justos* ; en Italia hay *santos*" [6].

Religiosidad, la jansenista, indeciblemente seca y fría, que se presentó a sí misma como antijesuíta, pero que con no menos razón podría haberse presentado como antifranciscana ; colmada de escrúpulos —*superstitiones*— propios de hombres con mentalidad protestante, rechazó todas las hermosas devociones tradicionales y las creencias populares antiguas, así los pormenores de la Pasión que no figuran en el Evangelio, tales el encuentro con la Virgen y el de la Verónica, las tres Caídas, etc., y, en general, todas las efusiones en la piedad, la devoción a la Virgen, el *Via Crucis,* el *Stabat Mater,* y, particularmente, la fiesta del Sagrado Corazón ; tanto, que el historiador Augustin Gazier, jansenista él mismo, ha podido señalar, como nota exterior que distinguía a sus antiguos correligionarios, la no asistencia a las solemnidades eclesiásticas en el día de esta fiesta [7].

Pascal.

En este mundo de "siniestra" piedad (el adjetivo pertenece al abate Brémond), donde eran estimados como los supremos carismas aquellos "temblores que experimentaba e inspiraba M. de

[4] El juicio es de Sainte-Beuve en el tomo último de su importante obra *Port-Royal.*
[5] Es sabido que, en la jerga de la época, con la palabra *Messieurs* se designaba a los hombres de Port-Royal; los jesuitas eran los *Pères.*
[6] Sainte-Beuve, ob. cit., t. IV, pág. 332.
[7] Romano Guardini ha mostrado que los fundamentos de la teología del Corazón de Jesús se encuentran en San Pablo. Véase su obra *La esencia del cristianismo.*

Saint-Cyran" [8], fue formado religiosamente Blas Pascal. Y, sin embargo, nada más erróneo que tomar a éste por un semicalvinista cualquiera de Port-Royal. Pascal trasciende largamente este fanático, estrecho, envarado mundo. Pues, por fortuna, antes que jansenista fue *bel-esprit* y *mondain* (es decir, pasó, como Kierkegaard, por el estadio estético) y después fue a la vez, y en extraña paradoja, por su *temple* y *situación* espiritual afín a Kierkegaard y Lutero; pero en su fe, a pesar de todo, católico [9]. De ahí, como veremos, su plena actualidad hoy.

El caso de Blas Pascal requiere, pues, ser estudiado con una cierta sutileza de espíritu, con *esprit de finesse,* como él diría; lo calvinista-jansenista, lo luterano y lo católico aparecen en él intrincadamente enredados.

Por esto conviene distinguir en seguida una doble consideración y utilización religiosa de Pascal. Por un lado, su apologética contra ateos, descreídos, indiferentes y libertinos es, y será siempre, de inestimable valor, y de ella arranca una parte muy considerable de la metafísica religiosa más viva y operante en la actualidad. Pensamientos católicos tan diferentes como el *franciscano* de Peter Wust [10], el *benedictino* de Romano Guardini [11] y el que casi podríamos llamar *jesuíta* de Maurice Blondel [12], enlazan con él.

Y es que su revolución apologética fue paralela a la revolución filosófica de Descartes. Igual que éste el fundamento metafísico, la verdad cierta, también Pascal busca el fundamento religioso, el Dios vivo, no en la naturaleza, en el mundo exterior, sino *in interiore homine.* Claro que Pascal se quedó a medio camino porque no percibió que el nuevo mundo por él descubierto (o redescubierto, pues no hay que olvidar que a Pascal, como, por otra parte, a Descartes, les precedió San Agustín) era susceptible de consistencia metafísica, y que junto a la metafísica religiosa de la naturaleza

[8] Sainte-Beuve, ob. cit., t. I, pág. 224. Sin embargo, la ardiente figura de Saint-Cyran es mucho más rica y sugestiva que las de todos los otros jansenistas.

[9] Después de la publicación de las *Memorias* de Beurrier, su confesor, no parece dudoso que Pascal murió católico; que, como escribe J. Monbrun en su obra *Les derniers sentiments de Pascal,* "de noviembre de 1661 a agosto de 1662..., el autor de las *Provinciales* estuvo retirado del jansenismo". Sobre esto véase Henri Brémond, *Histoire Litteraire du sentiment religieux en France,* t. IV; *L'Ecole de Port-Royal,* páginas 406-8, nota, y en el mismo sentido J. Chevalier, *Pascal.*

[10] Cfr. su artículo *Ungewissheit und Wagnis,* completamente pascaliano.

[11] Autor del libro *Christliches Bewusstsein. Versuche über Pascal,* que citaré por su versión francesa, *Pascal ou le drame de la conscience chrétienne.*

[12] Le llamo de inspiración jesuita en cuanto afirma, como es sabido, la realidad *natural* de un apetito innato de Dios.

(pruebas tomistas de la existencia de Dios) hay lugar para una metafísica religiosa de la personalidad. El se detuvo, al parecer, en un cierto irracionalismo afectivo, si bien es verdad que los límites de ese irracionalismo son difíciles de precisar, pues no conocemos lo que realmente quería significar con la palabra *cœur* [13]; mas las expresiones "orden del corazón" y "razones del corazón" nos previenen que la concepción pascaliana no puede ser reducida a pura religión sentimental.

El valor *ad extra* de Pascal es incomparable. Contra las gentes antes aludidas, ateos e incrédulos, indiferentes o escépticos, disipados o mundanos, Pascal puede ser esgrimido eficazmente, con mayor eficacia, probablemente, que cualquier otro apologeta; su "modernidad" le convierte en la mejor arma. También es el católico que mejor puede entablar el diálogo con los protestantes, porque es quien, por su talante, está más cerca de ellos. Sus supuestos antropológicos son protestantes. Pero no tanto calvinistas o jansenistas como luteranos. Pues de aquéllos le separaba su movilidad espiritual, su perpetua congoja, la calidad inquieta e inquietante de su alma. ¡Cuán tiesos, secos y obtusamente fanáticos nos parecen a su lado aquellos *Messieurs* de Port-Royal! Barrès ha podido escribir sobre *L'Angoisse de Pascal*. Pero la angustia de los Jansenios, Arnaulds y Nicoles, es inimaginable. Como, por lo demás —ya lo vimos—, la de su maestro Calvino. Todos ellos se consideraban "elegidos", estaban seguros de su bienaventurada predestinación. Los terribles dogmas calvinistas no eran vividos existencialmente. Traigamos aquí un pasaje del abate Brémond para afirmarnos en lo ya sabido desde el capítulo en que tratamos de Calvino: "Yo creía con casi todo el mundo —dice— que esta cruel teología (la jansenista) debía, fatalmente, desesperar a sus adeptos; pero me equivocaba. Su verdadero maestro, aquel de quien sin saberlo dependen, Calvino, ha sabido tranquilizarles bien con su doctrina sobre la inamisibilidad de la gracia y la certeza de la salvación" [14].

El alma acongojada de Pascal no podía descansar en tales "seguridades". Quien escribió esto: "Como no sé de dónde vengo, así tampoco sé adónde voy; sé solamente que, al salir de este mundo, caigo para siempre, o en la nada, o en las manos de un

[13] Cfr. P. Gratry, *El conocimiento de Dios*, pág. 212. También Scheler y, tras él, Guardini. Véase, especialmente, Zubiri, págs. 176-7 de *Naturaleza. Historia. Dios.*

[14] Ob. cit., t. IV, pág. 323.

Dios irritado, sin saber cuál de estas dos condiciones debo tener eternamente por mía" [15]; quien escribió esto, decimos, hubo de ser de un temple muy diferente al de los jansenistas a palo seco y las gentes de Port-Royal [16]. Brémond, interpretando el *Memorial,* da a entender que él había recibido, igual que sus correligionarios, el "signo" infalible de salvación. Y agrega que en las *Pensées* el hombre elegido del *Memorial* no escribe ya para sí, no se ocupa de sí mismo sino, en pura misión apologética, del hombre miserable, inseguro, dubitante que él había dejado de ser. Esto nos forzaría a pensar, como muchos han creído, que el gran libro es, más que experiencial, nacido de un don de *simpatía* por "los otros", porque aquellos a quienes no ha sido dado el testimonio interior de su predestinación, y que sus tonos patéticos son un elemento de *retórica* religiosa.

Mas la verdad es que en los *Pensamientos* volvemos a encontrar, ¡y con qué terrible grandeza!, los grandes elementos de la religiosidad genuinamente protestante, de la religiosidad luterana: el profundo, desapoderado sentimiento de la inseguridad y el riesgo constitucionales de la existencia humana, que se juega en una apuesta la decisión más importante de la vida; la angustia de la pecaminosidad, que se encabrita contra el intento de reducir el "pecado" a la "conciencia del pecado"; el asco de sí mismo, el desdén por la naturaleza, el desprecio del mundo; la concepción abisal de la existencia, puente tendido entre el abismo de la nada y el del infierno; la subestimación de la moral, cosa de costumbre y convención, que ninguna relación guarda con el *mysterium tremendum,* con los arcanos de la religión y las idas y vueltas incomprensibles de Dios; y, en fin, la lucha contra la "diversión", no en nombre del "ocio" antiguo, sino en el de la obsesión luterana del más allá.

Pero si el valor "hacia fuera" de Pascal está fuera de duda, ¿qué debemos pensar de su valor *ad intra*? Creo que también es él quien mejor puede dialogar con el hombre católico de nuestro tiempo. Pues se dirigía a un mundo, el suyo, y más todavía, como anticipador y profeta, el del siglo XVIII, en el que han penetrado la duda, el escepticismo ultraterreno. Pascal habla al hombre de "conciencia burguesa" en el sentido de Groethuysen [17], al liberti-

[15] *Pensées,* edición Brunschwig, fragmento núm. 194.

[16] Sainte-Beuve sólo encuentra entre ellos una legítima discípula de Pascal, que sufrió también tentaciones de duda y desesperación y llegó a entrever, como él, el "abismo": la Madre Angélica de San Juan (ob. cit., t. IV, págs. 226 y sigs.).

[17] Véase su importante libro *La conciencia burguesa.*

no, a las gentes que se han desentendido de posibles realidades más allá de la muerte.

El talante de Pascal es dramático: se le ha roto la confianza en la "situación religiosa" recibida; los jesuítas, según él, han envilecido el catolicismo, y, sin embargo, a pesar de todo, siente que es menester seguir siendo católico. Con mayor razón que Stendhal pudiera haber dicho Pascal que no para su época, sino para este desasosegado e inseguro tiempo nuestro escribió sus *Pensamientos*. "Pascal pertenece a esa raza de profetas en la que el drama esencial de una civilización, inadvertido todavía por el común de los hombres, es vivido como una crisis personal" [18]. El hombre siente un *besoin de sécurité* que nada ni nadie pueden darle. Ni la naturaleza, ni la realidad histórica, ni la filosofía, ni la ciencia. Ni siquiera —he aquí lo más tremendo— la fe, pues, como escribe Guardini en su interpretación de Pascal [19], "la esencia de la Revelación trae consigo una posibilidad de oscilación, una ambigüedad, y el Dios verdadero es un *deus absconditus*. El riesgo es la condición de la grandeza y la profundidad de la existencia. La duda roe el alma aun allí donde esperaba encontrar la suprema certidumbre. Es lo que llama Pascal "la importancia para creer", el estado de "las personas" —desgraciadas y razonables— que se ocupan en buscar a Dios y no le encuentran" [20]. Es difícil saber si Dios existe o no: "La razón no puede ahí determinar nada: hay un caos infinito que nos separa. Se juega una partida al extremo de esta distancia infinita, donde resultará cara o cruz. ¿Quién ganará? Con razón no podéis hacer ni lo uno ni lo otro; con razón no podéis defender ninguno de los dos. —Lo justo es no apostar. —Sí; pero es preciso apostar. Esto no es voluntario: os habéis embarcado en ello." Hay que tomar, por tanto, una de estas dos resoluciones: fe o ateísmo. La indiferencia, el librepensamiento, las domésticas, alicortas "incredulidad" o "descreimiento" no son sino vanos intentos para demorar la gran decisión, la "apuesta". Podemos "divertirnos" cuanto queramos, pero a la postre "se me fuerza a apostar". Sin embargo, se objetará, "yo estoy formado de tal suerte que no puedo creer. ¿Qué queréis que haga?" Pascal contesta inexorablemente: Haced como si creyéseis, embruteceos y terminaréis creyendo" [21]. *Abêtissez-vous:* ¿No es esto casi

[18] André Blanchet, "Les cris de Pascal", en la revista *Etudes*, diciembre de 1950.
[19] Págs. 132-3 de la obra antes citada.
[20] Ob. cit., núm. 257.
[21] Ob. cit., núm. 233. Sobre el argumento de la apuesta y su presupuesto —a medio

tan anticatólico, tan "fideísta" como aquello otro de "la ramera razón"?

La *dialéctica vital* pascaliana es, como la de Lutero, aun cuando no tan sostenidamente, de contradicción flagrante y absurda. Recordemos que en el momento decisivo de la firma del *Formulario,* cuando los hombres de Port-Royal, puestos entre la espada y la pared —ruptura con la Iglesia o sumisión—, optan por esta última, es Pascal quien, negándose a acatar al Papa, le acusa de "intención diabólica". Pero este mismo Pascal es el que escribió: "Sabemos que todas las virtudes, el martirio, las austeridades y todas las buenas obras son inútiles fuera de la Iglesia y de la comunión del jefe de la Iglesia que es el Papa. Yo no me separaré nunca de su comunión; por lo menos le pido a Dios que me conceda esta gracia, sin la cual me perdería para siempre."

Guardini hace notar esta contradicción [22]. En tanto que los hombres de Port-Royal —escribe—, "más dispuestos, en el fondo, que Pascal a formar una secta, se hacen los abogados del sentimiento oficial de la Iglesia y preconizan la reconciliación, Pascal, que ama la Iglesia con tal doloroso fervor, incita a la prolongación de una polémica exasperada fuera de toda medida y es abocado a una oposición al jefe de la Iglesia muy próxima a la ruptura". El pensador alemán trata de explicar esta contradicción mediante lo que él llama "el demonio de la polémica". Efectivamente, el que polemiza, en el ardor de la lucha suele ir mucho más lejos de sus posiciones iniciales, de sus verdaderas convicciones. Pero, ¿puede tomarse ésta como una explicación última? Creo que no. Por debajo de ella hay algo que la sustenta: el carácter trágico de Pascal.

En el capítulo anterior, al hacer notar la significación ignaciana del "examen de conciencia", adelantábamos la posición de Pascal a este respecto. En Pascal reaparece el hombre de talante protestante, agobiado por el fardo insoportable del pecado, acongojado por la pesadumbre de su destino. Por eso se comprende bien el asco de sí mismo —*le moi est haïsable*— puro amasijo de concupiscencias, y el desprecio por la naturaleza que no tiene otro sentido mejor que el de "divertir" al hombre de aquellas otras cosas que debieran obsesionarle: el pecado, la muerte, los paraderos o postrimerías. En este preciso sentido del agobio sin respiro

camino entre San Anselmo y Kierkegaard— del carácter temerario, desgarrado y trágico del ser, véase Guardini. ob. cit.

[22] Ob. cit., págs. 225 y sigs.

puede llegar a afirmarse que Pascal, el hombre que —como dijo Leibniz— "queriendo profundizar en las cosas de la religión se volvió escrupuloso hasta la locura", fue de temple todavía *más* protestante que Lutero, pues éste se sacudía el peso del pecado cometiéndole, y su paradójica alegría de la carne le llevó a un pelagianismo a contrapelo, a un *panteísmo práctico* [23]; pero todo *panteísmo,* al sacudirse por completo el cuidado, se hace sinónimo de *irresponsabilidad.* Por el contrario, Pascal, como ya vio Sainte-Beuve, es "el espíritu menos panteístico que se pueda concebir" [24]. Poseído de una idea fija y pregnante, va derecho a su fin y no le importa nada fuera de él. "Curiosidad no es más que vanidad" [25]. "La enfermedad principal del hombre es la inquieta curiosidad de las cosas que no puede saber; no le es tan malo estar en el error como en esta inútil curiosidad" [26].

La forma pascaliana de pensamiento es *abisal,* como la de otros es mítica, mística o figurativa. Sea o no cierta, es bien significativa aquella referencia según la cual Pascal veía siempre un abismo a su lado izquierdo. Pues, ciertamente, esta constante "presencia del abismo" no puede representar lo mismo, para la totalidad de la vida psíquica, que, por ejemplo, aquel "don de presencia de Dios" otorgado a algunos de nuestros místicos. En aquel dramático capítulo de "Los dos infinitos", colmado de *pathos* a lo Giordano Bruno (aunque Pascal no acabara de decidirse científicamente, según sabemos, por el heliocentrismo), estremecido ante la inmensidad de los mundos y la visión del hombre "perdido en esta esquina extraviada de la naturaleza", define a éste como un *instante de ser* sostenido entre los dos abismos del infinito y de la nada. Estos dos abismos reaparecen en el capítulo de la apuesta, pues la contraposición infinito-nada es esencial a este pensador que, como barroco, piensa por antítesis. La misma muerte es asimismo

[23] Jacques Maritain ha subrayado el naturalismo luterano. Según él, Lutero no está lejos de Rousseau, pues aunque para uno la naturaleza sea enteramente mala y para otro enteramente buena, ambos concuerdan en dar rienda suelta al instinto.

[24] Ob. cit., t. III, pág. 106. "Pascal no siente la poesía... Estudia, sondea y escruta la naturaleza, la contempla en sus abismos; no la siente casi nada más que para espantarse. No ve en ella el símbolo, el espejo viviente del universo invisible, una ocasión de perpetua parábola, lo que San Francisco de Sales entendía tan bien" (*ibid.*, pág. 103). Guardini hace notar (págs. 223-4) que a Pascal le faltó, junto al sentimiento de la naturaleza, el de la música y el sentido del humor; es decir, todo lo que, en cierto sentido, "humaniza" el espíritu y hubiera aplacado aquel fuego devorador —de los demás y de sí mismo— que ardía constantemente en su pecho.

[25] *Pensées*, núm. 152.

[26] Ob. cit., núm. 18. Parejamente, el jansenista Saint-Cyran combate "esa comezón que tiene todo el mundo de saber mucho y bellas cosas, que es la más grave tentación que nos queda del pecado de Adán".

un precipicio hacia el que corremos descuidados [27], y, en fin, la abyección del hombre es, igualmente, abismal. Mas también aquí, como en Lutero y en Unamuno, del fondo del abismo, del paroxismo de la desesperación seremos levantados hasta la cumbre de la redención.

El lado antifilosófico de Pascal reaparece en su desdén por la *vía metafísica* para encaminarse a Dios. Hay un importante fragmento de las *Pensées* que anticipa las aporías de Kant : "Incomprensible que exista Dios e incomprensible que no exista ; que el alma esté con el cuerpo o que éste no tenga alma ; que el hombre haya sido creado o que no lo haya sido, etc." [28]. Por eso el neokantiano León Brunschwig ha podido escribir en la introducción a su edición a esta obra que "Pascal ha visto netamente lo que Kant reconoce igualmente, que si la razón pone por sí misma la tesis y la antítesis, acusa, con esta contradicción, su relatividad esencial y se impide elevarse por sí sola a la síntesis. La antinomia a que conduce la razón especulativa no puede ser resuelta por la misma razón. Siendo la contradicción de orden natural, la solución debe ser sobrenatural. Aquélla es aportada por la filosofía. Esta pertenece a la teología. Considerada en sí misma, la dialéctica filosófica de Pascal lleva, pues, a una conclusión negativa ; el pesimismo es, para él, la última palabra de la filosofía".

Al menosprecio pascaliano de la metafísica corresponde su escasa estima por la *moral,* en la que late ya como un presentimiento de la separación kierkegaardiana entre el estadio ético y el religioso. La moral es cosa de convención, opinión, moda o costumbre : "no se ve nada justo ni injusto que no cambie de calidad al cambiar de clima [29].

Si acaso imprimió Dios su ley en los corazones de los hombres aquélla se borró con el pecado. La religión de Pascal, como la de los jansenistas, es *cristiana* en el más rígido sentido de la palabra [30], es decir, religión exclusiva del Hijo y no del Padre. Este sólo debe ser para el cristiano el Dios del terror y del pecado original ; es una señal de orgullo querer acercarse a El ; imposible, inútil y peligroso conocerle [31]. He aquí la suprema razón teológica por la que no

[27] Ob. cit., núm. 183.
[28] Ob. cit., núm. 230.
[29] Ob. cit., núm. 294.
[30] Cfr. sobre esto Sainte-Beuve, ob. cit., t. II, págs. 114-5.
[31] Véase Brémond, ob. cit., t. IV, cap. IX, 4 A y B.

pueden admitirse las pruebas metafísicas de Dios ni tampoco una moral filosófica, universal y precristiana.

Todavía nos resta por examinar un punto de la doctrina pascaliana que es, junto con el de la "apuesta", el más original [32], actual y existencialista. Me refiero a la lucha contra la "diversión" del hombre moderno, en nombre de la obsesión existencial.

En su parte crítica, esta doctrina es la más seria requisitoria que se ha dictado contra el hombre moderno, el hombre más todavía de nuestro tiempo que del suyo; el que se agita sin finalidad y quiere a toda costa salir de sí mismo para, viviendo siempre "ocupado", no tener tiempo de "preocuparse" a la vista de su destino; el hombre que busca no la presa, sino la caza, no las cosas, sino la investigación de las cosas, afanoso de distracciones y temeroso del "tedio" como de la muerte. "De ahí viene que el juego y la conversación de las mujeres, la guerra, los grandes empleos sean tan solicitados." El "tráfago", el "ruido", el "removimiento", la "agitación" ocupan a los hombres hacia afuera y les dan una apariencia de alegría y plenitud.

Hay una serie de *pensamientos* que parecen levantar, frente a este modo aturdido de vida, el genuino ideal católico de la "ociosa contemplación". Así, estos tres: "Toda la desgracia de los hombres viene de una sola cosa, que es no saber permanecer en reposo en su aposento" [33]. Pues el hombre no ha sido creado para *divertirse,* sino que "está visiblemente hecho para pensar; es toda su dignidad y todo su mérito" [34]. "Los estoicos dicen: Entrad dentro de vosotros mismos; allí es donde hallaréis vuestro descanso; y eso no es verdad. Los otros dicen: Salid de vosotros; buscad la felicidad en la diversión; y esto no es verdad. La felicidad no está ni dentro ni fuera de nosotros; está en Dios, fuera y dentro de nosotros" [35].

Pero pronto nos desengañamos. San Juan de la Cruz tiene un pasaje, el que comienza la declaración del *Cántico espiritual,* alguna vez considerado apócrifo, probablemente sin razón, que en magistral concisión persigue también —como Pascal— la concentración del alma en los misterios decisivos de la existencia. Que el hombre "realice", según la expresión inglesa, que viva con la

[32] A esta originalidad no empecen, claro está, los antecedentes musulmanes del *Pari* encontrados por Asín Palacios. (Puede verse su libro *Huellas del Islam.*)
[33] Ob. cit., núm. 139.
[34] Ob. cit., núm. 146.
[35] Ob. cit., núm. 465.

debida profundidad las realidades acuciantes de su destino; que "caiga en la cuenta" de que "la vida es breve, la senda de la vida eterna, estrecha; que el justo apenas se salva; que las cosas del mundo son vanas y engañosas; que todo se acaba y falta como el agua que corre, el tiempo incierto, la cuenta estrecha, la perdición muy fácil, la salvación muy dificultosa"; y "pues que ya es tarde y por ventura lo postrero del día", "renunciando todas las cosas, dando de mano a todo negocio, sin dilatar un día ni una hora, con ansia y gemido", "comienza a invocar a su Amado"... San Juan de la Cruz advirtió, igual que Pascal, que el alma tiende por naturaleza a huir de los problemas últimos, a disiparse, distraerse, a no pensar en sí misma, en su principio y en su fin, a no pensar en Dios, a no pensar seriamente en nada, sino a aturdirse frívolamete con todo. Por eso es menester "parar la vida" de alguna manera, evitar la dispersión, detenerse en una idea profundamente vivida, el "¡para siempre!", por ejemplo, de Santa Teresa; concentrarse en Dios para no vivir más que místicamente de El y en El.

Mas el ideal que Pascal nos propone no es la *contemplación mística,* sino la *obsesión existencial.* Por eso, en vez de prorrumpir en un "cántico" se revuelve contra la natural condición humana que hace al padre sincera y profundamente apenado por la muerte de su hijo, que se *distraiga* un momento, al devolver la pelota en el juego o vigilando en la caza el paso de un jabalí [36]. Lo que él pretende es quitar, sí, a los hombres todos sus cuidados (*soins*) [37] terrenos, pero no como San Juan de la Cruz, a fin de que se dediquen por entero al oficio del amor —"que ya sólo en amar es mi ejercicio", dice el verso del *Cántico*—, sino para darle otro cuidado mucho mayor: el del pecado y la muerte, "esa muerte que no podré evitar". Pues es absurdo —prosigue— que el hombre encerrado en un calabozo y no disponiendo más que de una hora —así es de breve la existencia humana— para saber si se dictó su decreto condenatorio y pedir su revocación, la consuma en "jugar a los cientos" [38]. Pascal describe la condición humana con una metáfora que merecería la pena de confrontar con la de la *caverna* platónica: "Imagínese una porción de hombres encadenados y todos condenados a muerte, siendo degollados cada día los unos a la vista de los otros, viendo los que quedan su propia condición

[36] Ob. cit., núms. 140 y 139.
[37] Ob. cit., núm. 142.
[38] Ob. cit., núm. 200.

en la de sus semejantes, y mirándose los unos a los otros con dolor y sin esperanza, aguardando su turno. Esta es la imagen de la condición de los hombres" [39].

El parentesco existencial de Kierkegaard con Pascal es todavía más claro que el de Kierkegaard con Lutero, pese a que el principal vínculo, la comunidad de religión, no se dé aquí. Pero en cambio el alma de Kierkegaard —y también el cuerpo, el soporte biológico— se parecían infinitamente más a los de Pascal que a los de Lutero. La afinidad temperamental entre estos dos grandes "enfermos" es cosa que salta a la vista. Y aun la misma trayectoria de su vida, con un período mundano preliminar, la subsiguiente "conversión", la lucha contra el cristianismo constituido y, como colofón, la discutida reconciliación final de Pascal con la ortodoxia católica, a la que correspondería la inclinación sentida por Kierkegaard hacia el catolicismo, sobre la que en otro capítulo hablaremos, en los últimos años de su vida, acercan extrañamente a estos dos grandes "protestantes".

El hombre, en Pascal como en Kierkegaard, es frágil existir temporal, finitud confinada entre dos infinitos, la nada y Dios. Y aquí como allí, queriendo huir de ellos se entrega a la "diversión", busca la "escapatoria". La triaca prescrita es también la misma: interiorización solitaria, obsesión existencial. A la categoría pascaliana del "abismo" corresponde el "salto" kierkegaardiano. Y a la de la "apuesta", el "riesgo" de la fe. El *riesgo* es siempre constitutivo de la *decisión*: "Sin riesgo, ninguna decisión" [40]. Pero la incertidumbre, ambigüedad e inseguridad de la decisión a la fe son infinitamente mayores que las de cualquiera otra decisión. El hombre, angustiado ante la nada, desesperado ante Dios, da el salto trágico-cristiano de la fe. Mas en la fe hay que vivir desesperadamente, a todo riesgo, habitar el abismo, poner los cimientos de la vida en un mar de 70.000 brazas de profundidad.

Finalmente, Kierkegaard viene a coincidir con Pascal y, en general, con las jansenistas de Port-Royal [41] en la no-distinción entre una *vía de salvación* y una *vía de perfección,* pues la religiosidad común es relegada al "estadio ético". En este sentido, la polémica de Kierkegaard contra la Iglesia de su país y la de Pascal contra los jesuítas no pueden ser más semejantes. Almas infi-

[39] Ob. cit.. núm. 199.

[40] *Stadien...*, pág. 99.

[41] Jean Wahl ha señalado ciertas conexiones entre Kierkegaard y Saint Cyran en ob. cit.. pág. 721.

nitamente *escrupulosas,* "supersticiosas" ambas, no podían descansar en el fácil lenitivo de que "cada uno hace lo que puede" [42] y que Dios sabrá perdonar nuestra flaqueza y nuestra imperfección. Ni Pascal ni Kierkegaard se atreverían a decir: "sé que tengo razón, y esto me tranquiliza" [43]. No; ante Dios nunca se tiene razón, hagamos lo que hagamos.

El rigorismo jansenista reclamaba la negación de la absolución a muchos penitentes. Kierkegaard no se contentará con menos que con la desaparición de la Iglesia y la cesación en toda obra de misión: *Fides non propaganda.*

Hay todavía un punto en el que Pascal nos recuerda, más todavía que a Kierkegaard, al propio Lutero, y es el del interés antropocéntrico y puramente soteriológico de su meditación religiosa. Lo que a uno y otro importaba no era contemplar los misterios de Dios ni unirse místicamente a El, sino, lisa y llanamente, salvarse. De ahí que su teología no sea mística ni abstracta, sino existencial. Lo que hizo Pascal en las *Provinciales* —escribe Guardini— es "trasponer la discusión del plano de las abstraciones al plano concreto". Así pudo lograr, como antes Lutero, y también —aunque en menor medida, porque la teocéntrica teología católica contiene en sí más que una mera *via salutis*— el Concilio de Trento, la controversia *De Auxiliis,* "El condenado por desconfiado" y los autos sacramentales, lo que alguna vez he llamado una "teología interesante". Lo malo es que esta gran tarea —necesaria y posible, acaso más que nunca, hoy— la emprendió, como él mismo confiesa, sin saber teología, manejando la afinada terminología escolástica apenas sin más preparación que el buen sentido del *honnête homme*; de este modo "sacó estas cuestiones de las escuelas —escribe Cournot [44]— para entregarlas al culto espíritu mundano", anticipando con su ironía la ironía volteriana, como contribuyó también a la suscitación del espíritu del siglo XVIII, por reacción contra su obsesión religiosa y la de sus correligionarios jansenistas. También, en el terreno de la teología moral, su sátira del casuísmo pecó de simplista al no querer comprender la necesidad que éste intentaba —con mejor o peor fortuna— llenar: atemperar los mandamientos a la vida real, a las nuevas situaciones

[42] *Stadien*, pág. 300.
[43] Ob. cit., pág. 302.
[44] *Consideraciones sobre la marcha de las ideas y de los acontecimientos en los tiempos modernos*, libro tercero, capítulo VI. También Guardini, ob. cit., págs. 211 y siguientes y 95-6, nota.

creadas, ahorrar desesperaciones, ayudar al hombre flaco de espíritu a salvarse.

Ya nos hemos referido al irreemplazable y actualísimo valor *cristiano* de Pascal. Valor cristiano y por ende también *católico,* pues el catolicismo de este siglo XX reconoce su gran enemigo no en la herejía, sino en el descreimiento. Pero este cristianismo no es siempre específicamente católico. Y, sin embargo, al lado del temple protestante y cuasiluterano, encontramos en la rica, compleja y contradictoria personalidad de Pascal importantes elementos de una disposición católica del alma.

Destacábamos arriba el escaso aprecio pascaliano por las pruebas metafísicas de la existencia de Dios. El no se propone "probar a Dios", sino "hacerle sentir". Con todo, más que de un vago, inconsciente sentimentalismo religioso, se trata, como él dice, del "conocimiento de la verdad por el corazón" [45], de una *géometrie du cœur*; Max Scheler, arrancando de él, ha hecho ver la intencionalidad y participación en el *Noûs* de los sentimientos espirituales. En la expresión "razones del corazón" se revela así el primer término, tan importante como el segundo, y se somete a orden clásico, a un "clima" latino —escribe Guardini—, a una "voluntad declarada de claridad y precisión", la esfera afectiva, roturando de este modo para el espíritu un nuevo terreno.

Aun dejando aparte esta interpretación *noética* de la concepción pascaliana, no parece lícito equiparar ésta a la de los protestantes, ni siquiera a la de los jansenistas puros, tal Arnauld, que, siguiendo a Descartes, separan radicalmente la teología de la filosofía. "Pascal —ha escrito Boutroux— no acepta simplemente esta separación. Ambas tienen dominios diferentes, pero hay relaciones entre ellas. La ciencia ayuda al hombre a conocerse, le provee de las nociones que le incitan a mirar por encima del mundo: le dispara a las cosas sobrenaturales. El hombre es un problema cuya solución no se encuentra más que en Dios" [46]. Lo que Pascal combatió no sería, pues, la razón, sino la razón abstracta, escindida de Dios: "Se hace un ídolo de la verdad misma. Pues la verdad fuera de la caridad no es Dios, es su imagen y un ídolo que no hay que amar ni adorar" [47]; "no se entra en la verdad más que por la caridad", y "sobre estos conocimientos del corazón y

[45] Ob. cit., núm. 282.
[46] *Pascal*, cap. VIII.
[47] Ob. cit., núm. 582.

del instinto es menester que se apoye la razón y que en ellos se funde el discurso" [48]. Un conocimiento, pues, logrado por la razón en su concreción real, es decir, anclada en Dios ; razón injerta en la fe, "filosofía cristiana" en el más originario y profundo sentido de la expresión.

Considerábamos también, ha poco, el brutal decisionismo de la "apuesta". Mas, por debajo de la retórica en aquel pasaje derrochada [49] y de la pintura sombría de la situación humana, la decisión aconsejada se justifica en un cuidadoso cálculo matemático de probabilidades. (Observemos de paso que Pascal, denostador del probabilismo moral, usa por su parte otro probabilismo, el matemático.) No hay, pues, aquí, propiamente, irracionalismo, sino una vía media entre éste y el racionalismo : el camino que luego seguirán otros pensadores, un Brentano para su fundamentación probabilista de la inducción y del principio de causalidad y también Newman, persiguiendo el asentimiento por la convergencia de probabilidades [50].

Poco más arriba se hizo breve mención del antipanteísmo de Pascal, que por un lado procede, según veíamos, de su temple protestante a ultranza. Pero es hora de decir que tiene, en realidad, una doble raíz y no debe pasar inadvertido lo que hay en él de humanismo antirromántico. El *humanismo* es una de las notas características de Pascal. Y no menos su firme y clásica convicción de que la verdad reside siempre en el término medio entre dos extremos : "Dos excesos : excluir la razón, no admitir sino la razón" [51]. Medio entre el dogmatismo y el pirronismo, entre el orgullo y la desesperación, entre la grandeza y la miseria, entre la nada y el todo, entre la bestia y el ángel.

Actualmente propendemos a ver en Pascal al hombre patéti-

[48] Ob. cit., núm. 282.

[49] Según Pascal, la retórica es no sólo legítima, sino necesaria para convertir al incrédulo. (Cfr. Boutroux, ob. cit., caps. V y VIII, sobre el *art d'agréer.*) De ahí que en los *Pensamientos*, obra de intención estrictamente apologética, se ocupe de ella.

[50] Para Zubiri, en la *idea* pascaliana de la apuesta hay "todo, menos un cartesiano cálculo de probabilidades". Este pertenece más bien a su mera articulación conceptual (ob. cit., págs. 177-8). De otra parte, por debajo del aparente irracionalismo pascaliano, no es infrecuente que se crea descubrir un fuerte racionalismo. De Américo Castro tomo el pasaje siguiente: "Así se entiende que los jesuitas (moldeados en el catolicismo español) rechazaran la lógica religiosa del jansenismo y le opusieran el casuismo, que no es un absurdo, según pensaba Pascal, sino un intento de atemperarse a la complejidad vital del creyente. Cada pecador constituye un "caso" individualizable y vivo, y no hay norma racional que pueda abarcarlo. Por el camino del jansenismo se llegaba a la "diosa razón" (*España en su Historia*, págs. 216-7, nota).

[51] *Pensées*, núm. 253.

camente religioso y, como le ha llamado Max Scheler [52], la "gran alma enferma". Pero para muchas gentes del siglo pasado, Pascal era un nombre más en la brillante lista de los moralistas franceses, y ciertamente muchas páginas justifican esta inserción en la bella tradición de los Montaigne, La Bruyère, La Rouchefoucauld, Vauvernagues, etc. [53].

La influencia del primero, de Montaigne, sobre él es incalculable. No en vano le admiró tanto en los primeros años y le combatió tan ardorosamente en los últimos. Montaigne es— como dice Sainte-Beuve [54]—, y precisamente por su tono *enjoué* (palabra inventada, según parece, por él), cordialmente detestado por los graves y tiesos solitarios de Port-Royal. Pero el escepticismo y tantas otras cosas —sobre todo y concretamente en Pascal, la elevada valoración de la *costumbre*— se filtraron a través de las rigurosas censuras jansenistas.

De Descartes acepta Pascal, principalmente, la teoría del *autómata*. El hombre es, según Pascal, la unidad en la trinidad de la "razón", el "corazón" y la "máquina" o "autómata". Pero, discrepando de Descartes, sostiene y utiliza con fino sentido católico la íntima relación que a sus ojos existe entre la máquina y el espíritu. Para éste, las razones ; para aquélla, la costumbre, que es una "segunda naturaleza". Esta, la costumbre, reobra a su vez sobre el espíritu [55] : tomad agua bendita y terminaréis creyendo. Pues "la religión cristiana es proporcionada para todos, teniendo parte exterior e interior. Eleva al pueblo a lo interior y abaja a los soberbios a lo exterior, y no es perfecta sin ambas cosas ; porque es menester que el pueblo entienda el espíritu de la letra y que los hábiles sometan su espíritu a la letra" [56]. Por eso, los milagros y la verdad son necesarios, a causa de que es preciso convencer al hombre entero, en cuerpo y alma" [57].

Con estas últimas palabras queda ya indicada la alta estima —tan católica— en que tiene Pascal los milagros, en contraste con Calvino. Claro que tal estima no era desinteresada : Pascal tenía

[52] En *Das Nationale im Denken Frankreichs* (*Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, t. II, *Nation und Weltanschauung*), pág. 43.

[53] En este sentido debe verse —sin desconocer su uniteralidad fundamental— el artículo de Renato Poggioli, *Classicismo di Pascal*, publicado en el número 34 de la revista florentina *Letteratura*.

[54] Ob. cit., t. II, pág. 397.

[55] En este punto es visible la comunidad católica de estilo entre Pascal y San Ignacio y los jesuitas.

[56] Ob. cit., núm. 251.

[57] Ob. cit., núm. 806.

presente el pretendido milagro jansenista de la Santa Espina, y al hablar así hablaba como abogado de Port-Royal, es decir, *pro domo sua*. Más independiente se mostró al discutir contra los jansenistas la sentencia "Jesucristo, redentor de todos" [58], donde vuelve a aplicar la doctrina del influjo de los hábitos exteriores sobre las virtudes interiores.

El catolicismo de Pascal se ostenta asimismo en su aceptación de la doctrina sacramental católica, en su respeto para "los Santos Padres y la tradición eclesiástica" [59] y en su idea del *cuerpo* de la Iglesia, cuyos "miembros separados no tienen más que "un ser perecedero y moribundo" [60].

Este sentimiento católico se traiciona, por el contrario, en su hermenéutica de la Sagrada Escritura al separar demasiado de prisa lo que hay en ella de *realidad* y lo que hay de *figura* [61], y considerar esta última —según un juicio de valor que no sólo desconoce lo que hemos llamado con Eugenio d'Ors "pensamiento figurativo", sino también, en general, la verdad de la poesía— como "concesión hecha por Dios a la debilidad de los hombres" [62] que vivieron antes de la venida de Jesucristo. *L'Ancien Testament* —juzga, desde la altura de su rigor jansenista y quizá también, como compromiso con el "buen sentido", racionalista y burgués— *n'est que figuratif*. Pero "Jesucristo ha venido para quitar las figuras y poner la verdad".

[58] Ob. cit., núm. 781.
[59] Ob. cit., núm. 775.
[60] El sentido pascaliano para el *Corpus Christi mysticum* es incluso excepcional dentro del catolicismo de la Contrarreforma, y sobre él véanse págs. 87-9 de Pascal, ob. cit.
[61] Pascal roza aquí el problema de la *formgeschichtliche Schule*.
[62] R. Poggioli, loc. cit.

TERCERA PARTE

Capítulo primero

SOBRE EL "CATOLICISMO" COMO CULTURA Y SOBRE EL TALANTE RELIGIOSO DE MIGUEL DE UNAMUNO

El catolicismo cultural y Stefan George

Así como en la segunda parte hemos estudiado los modos fundamentales, según los cuales la actitud protestante influye la forma católica de existencia durante la época de la Contrarreforma, toca ahora poner a la vista esta misma influencia en la hora actual. (Pero quede bien entendido que este influjo es recíproco, y que, por tanto, podría escribirse otro libro, de sentido inverso a éste, y su complementario, que se propusiese sacar a luz la acción histórica del modo de ser católico sobre las formas protestantes de existencia, en el cual, evidentemente, habría que hablar de la recepción de la escolástica postridentina en la teología protestante, de los místicos alemanes del siglo XVII, de Leibniz, del pietismo, del romanticismo alemán, del movimiento de Oxford y, en fin, hasta de ciertos aspectos de la teología de Emil Brunner y de la *Dogmática* de Barth). Esta comunicación actual tiene una ventaja sobre la del período anterior : que no es ni polémica ni subrepticia, sino abierta, sincera y edificada sobre el diálogo. (Lo cual no obsta a que encierre sus peligros propios.)

Pero antes de estudiar esta comunicación, a la que vamos a dedicar todo el resto del libro, y que iniciaremos con la consideración de esa especie de cuña protestante en el mundo católico, que fue el talante de don Miguel de Unamuno, convendrá referirnos previamente a un nexo de actitudes completamente diferentes, animadas por la pretensión de *no tener nada que ver* —ni para bien ni para mal, ni a favor ni en contra— con el protestantismo ; actitudes

que fueron, precisamente, las que con más ardor combatió, en el terreno religioso, Unamuno, como veremos en seguida, no sin razón.

Al comienzo de la Segunda Parte vimos el origen del giro moderno del catolicismo: la Contrarreforma, puesta ante el hecho consumado de dos grandes acontecimientos, el Renacimiento y la Reforma, que habían cortado los lazos entre la nueva época y la anterior, para estar a la altura de su tiempo, para no quedar en pura reacción, hubo de optar entre ellos. Naturalmente, la elección no era dudosa. El Renacimiento era, en parte, católico; en parte, como la Antigüedad misma, a la que pretendía "volver", catolizable. Por otro lado, es innegable que la historia ha creado entre el catolicismo y el espíritu de la Antigüedad un vínculo no sé si tanto como "esencial", según quiere Eugenio d'Ors; pero, en cualquier caso, difícil y peligrosamente rompible. El eminente filólogo Werner Jaeger ha visto de manera objetiva el lazo que une a la Iglesia romana con la Roma antigua y, a través de ella, con el espíritu griego, pues "los romanos —escribe— son los transmisores de la cultura griega a la Europa moderna y, en este sentido, "los primeros humanistas" [1]. A continuación transcribimos media docena de párrafos de este excelente conocedor de la Antigüedad, que resumen la ilación grecorromano-católica tal como él la ve [2]:

> "En la iglesia opera el espíritu latino, del modo más inmediato... como poder configurador de la realidad" [3]. Merced a aquélla, "la romanidad es en nosotros inmediata, viviente, histórica realidad" [4]. "En miles de iglesias alemanas se entona hoy aún en la oración y el Sacrificio la lengua solemne del Lacio, y la liturgia prosigue con inalterado ceremonial los usos cultuales de la Roma antigua" [5]. "Y también la palabra "Santo", el triple *Sanctus* del Profeta, ha conservado para siempre, en nuestros corazones, el timbre genuino de la *religio* romana" [6]. "La cabeza espiritual del humanismo (el Papado) es consciente de la gran herencia cultural de la Antigüedad, puesta en salvo del peligro de una nueva iconoclasia, la iconoclasia de la pura interioridad, si un día, detrás del ethos de esta radical interioridad,

[1] *Die geistige Gegenwart der Antike*, pág. 25.

[2] Sobre esta relación entre el catolicismo y la Antigüedad, estudiada muy al pormenor, véase el libro —ya citado en la introducción— del P. Karl Prüm, S. I., *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, así como otras obras del mismo autor, especializado en el tema.

[3] *Die geistige Gegenwart der Antike*, pág. 26.

[4] Ob. cit., pág. 28.

[5] *Ibidem.*

[6] Ob. cit., pág. 26.

dejase ya de estar el conocimiento ancho y claro del logos griego, desalojado por el estrecho intelecto de la utilidad del fanático pequeño-burgués" [7]. "La situación de equilibrio respecto de la Antigüedad es, dentro del protestantismo y al revés que en la Iglesia romana, siempre inestable, como justamente la dirección de la teología evangélica, de nuevo imperante, muestra claramente, con su fundamental apartamiento antihumanístico de la cultura y con la renovación de la duda radical de Sören Kierkegaard" [8].

El ingrediente clásico del "talante católico", mantenido en la Iglesia por tradición, nos salva de tomar *todo* Kierkegaard. Pero conviene tener muy presente que Kierkegaard nos previene, a su vez, contra el peligro que se cierne sobre este "clasicismo católico", de reducir el catolicismo a "cultura".

El modo como esto último puede acontecer, es plural. Si se toma del catolicismo su corteza de orden, disciplina, aglutinación social, organización, etc., vamos a parar a Comte. Si a esta estimación se agrega la del valor del catolicismo como vínculo histórico nacional, o más ampliamente, racial, *latino,* y su utilización política, el resultado es la familia espiritual que va de Taine [9] —y antes Balzac, el hombre de talante católico, frente a Sainte-Beuve, alma protestante ; el hombre que escribió : "Políticamente, pertenezco a la religión católica ; estoy al lado de Bossuet y de Bonald— a Charles Maurras, pasando por Barrès, a quien se ha atribuido la frase *je suis atheiste mais je suis catholique.* Junto a esta politización del catolicismo puede vivirse éste desde un sentimiento puramente estético. Tal acontece a muchos artistas, atraídos por la belleza formal de los templos, las imágenes, la liturgia católica. Algunos libros de Huysmans expresan bien esta actitud esteticista frente al catolicismo. Pero la forma no puede ser legítimamente separada del contenido, y por eso, lo mismo frente a la degeneración estética que frente a la degeneración política de la religión, es menester dar la razón a Unamuno. Justamente a la vista de estos "católicos sin fe" se pudo decir, hace años, que mientras la religión de los protestantes alemanes admitía como lema "Dios sin la Iglesia", a la de algunos católicos franceses convenía este otro : "La Iglesia sin Dios".

Por la aleccionadora pureza de su actitud merece consideración

[7] Ob. cit., pág. 27.
[8] Ob. cit., págs. 29-30.
[9] El cual, sin embargo, murió protestante.

especial el gran poeta renano Stefan George. Decíamos en la Primera parte que *Sein und Zeit* es, en uno de sus aspectos y posibles "lecturas", secularización filosófica del luteranismo. Pues bien, la concepción de George no fue sino la laicización del catolicismo. Un *catolicismo paganizado,* en el mismo sentido en que la concepción de André Gide ha sido un *protestantismo paganizado.*

Stefan George realiza plenamente ese ideal de no deber nada en su talante, en su *cultura animi,* en su sentido de la vida, al protestantismo [10] (aunque por huir de Escila caiga en Caribdis). Católico, como escribe su biógrafo Gundolf, no de fe o de gustos, sino *durch Geblüt* [11], por la sangre, muestra un sentimiento *toto cœlo* diferente del de Kierkegaard. Recordemos, en efecto, la severa admonición de éste contra la "existencia poética" y el "estadio estético de la vida". Kierkegaard separaba con desgarradura romántica la *Wahreit* de la *Dichtung,* la verdad de lo que solamente es evasión, frivolidad, sueño, "poesía". George, que se ampara aquí en la tradición de Goethe, vuelve a juntar "poesía y verdad, ideal y realización" [12]. El arte es la forma primaria de la vida, y sin belleza no hay verdad (belleza incluso en la presentación de sus *Blaeter fuer die Kunst* y de los libros del "círculo", editados por Bondi).

Los "orígenes" de la visión georgiana del mundo él mismo los ha cantado en el poema de ese título [13]: su romanizada campiña natal, la Antigüedad y la Iglesia católica, que a través de sus fiestas, figuras, usos y el solemne ciclo litúrgico del año, conformaron el alma de George niño. Por eso todos sus "mitos" apenas son más que transposiciones —completamente paganizadas— de los dogmas y creencias católicos. En un punto se aparta de toda interpretación poética del catolicismo —pero *todavía* más del protestantismo—: en su ausencia de humildad espiritual, en su falta de conciencia de la "distancia" de Dios. Charles du Bos ha insistido particularmente en ello [14]. Piensa, como los antiguos, que el hombre puede, por sus solas fuerzas, divinizarse, y, en realidad, su *dios*

[10] Según Friedrich Gundolf, nadie más alejado que George de Lutero (véase su libro *George,* el más importante sobre él, págs. 23-5 y 48).

[11] Ob. cit., pág. 23. *Römische und katholische Instinke* (*nicht Lehren!*), puntualiza páginas más adelante (38). Según Gundolf, en Alemania, nadie, ni los mismos católicos, ha vivido nunca, hasta George, desde el catolicismo como pura disposición anímica (página 45).

[12] Ob. cit., págs. 171-2.

[13] *Urspruenge,* que forma parte del libro *Der siebente Ring.*

[14] Cfr. *Approximations,* quatrième serie, "Maquettes pour un Hommage à Stefan George".

es su *arquetipo* ; su *gloria,* la "prosopopeya", la estilización de su figura, de su ser.

En cambio —y en esto se separa de sus predecesores alemanes, un Goethe o un Hölderlin— está inmunizado contra el panteísmo. Hay una distancia infranqueable entre la materia y el espíritu, entre el hombre y la naturaleza. Esta es "lo otro". Pero el hombre puede someterla, dotarla de "forma" y "figura", convirtiendo el elemento ctónico en *Parklandschaft* [15]. Por eso se comprende muy bien que George apenas haya cantado más naturaleza que la italiana o la renana: la naturaleza romanizada y, por decirlo así, "bautizada". Se regocija en la contemplación de la campiña bañada por el Rhin, donde la "sacra vid", hija del cultivo, de la cultura, ha vencido al bosque virgen y a los animales salvajes; campiña prestigiada por las ruinas de monumentos romanos y sobre la que se alzan monasterios y catedrales, solemnes piedras litúrgicas.

La idea fundamental de George, completamente católica, es la de la *Einverleibung,* la "incorporación" de Dios, la Encarnación, el cuerpo divinizado y el dios encarnado [16].

El mito de *Maximino* es reelaboración de la figura de Jesús, visto, muy al gusto antiguo, como un efebo [17]. Stefan George nos habla poéticamente "Sobre la vida y la muerte de Maximino" : pide alabanzas para la ciudad en que ha nacido y el tiempo en que vivió [18]. Su venida al mundo fue anunciada a los tres sabios de Oriente que llegaron a él conducidos por una estrella [19]. Es uno con el Verbo [20]. George entona loores a este "niño que madura en piedad y majestad" [21], y que morirá también, igual que Jesús, ofrendado en altísimo sacrificio.

[15] Véanse, por ejemplo, en el libro *Das Jahr der Seele,* los dos breves poemas que comienzan "Komm in den totgesagten Park und schau" y "Wir schreiten auf und ab in reichen flitter", nacidos de una melancolía a la que recuerdan algunas poesías tempranas de Rilke. En cambio, la réplica rilkiana a las *Hirtengedichte* de George será rotundamente distinta (sobre ella puede verse mi artículo *Poesía y existencia,* publicado en el número 42 de la revista *Insula*).

[16] *Den leib vergottet den Gott verleibt* (verso último del poema *Templer* del libro *Der siebente Ring,* y repetido muchas veces por George).

[17] Es interesante la confrontación del tema de la homosexualidad en el "católico" George y en el "protestante" Gide. George hace objeto al joven bello de un culto deificante totalmente ajeno al mundo del pecado, y envuelve los hechos en una cortina de incienso a través de la cual es imposible ver nada. Por el contrario, la obsesión del pecado y la "sinceridad" protestantes le llevan a Gide a las más directas "confesiones" y a una difícil lucha por conquistar la serenidad.

[18] *Der siebente Ring,* pág. 105.

[19] Ob. cit., pág. 107.

[20] Ob. cit., pág. 108.

[21] Ob. cit., pág. 54.

Friedrich Gundolf y Charles du Bos subrayan el hecho de que Stefan George, frente al "hombre del devenir", frente al "hombre moderno" del hegelianismo y aun del mismo Goethe, erige al "hombre del ser". E igualmente, frente a la "ética del deber", la "ética del ser" [22] (importantes notas católico-clásicas).

En un verso que ha quedado esculpido ya, de manera indeleble, *Das neue heil kommt nur aus neue liebe*, ha proclamado, contra todas las angustias y desesperaciones, que la nueva salvación sólo puede venir del nuevo amor. El poema a que este verso pertenece, titulado *León XIII*, es una loa solemne a aquel gran Pontífice, "en verdad ungido y tres veces coronado", "centenario de la ciudad eterna" y "bella sombra de una existencia lograda". Cuando "honrado con todos los signos de su dignidad", transportado con el baldaquino —un modelo de pompa sublime y gobierno divino", "envuelto en incienso y en luz"—, da su bendición al orbe entero, el poeta cae de hinojos "confundido en una multitud de mil cabezas que se embellece al ser asida por el milagro" [23].

Toda la poesía "supra-lírica" de Stefan George, "intimidad monumental", como la llamó Simmel, consiste en Himnos, liturgias, "Años del alma", Letanías, palabras sacras, veneración a "La estrella de la Alianza", magnificencia, pompa y mensaje, oraciones al Señor, al Héroe, a la Iglesia, Acción de gracias al Portador de socorro, loores al Verbo, cánticos de Comunión, de Anunciación, Extasis, Visitación y Ascensión.

Stefan George frente a Kierkegaard. He aquí el sentido último de este poeta cuya gloria no se enciende, como la del danés, en acongojada soledad, sino en la serena creación de un "círculo" de discípulos y la comunicación de un noble movimiento espiritual.

Y ahora advertimos cuán vano era el empeño de acercamiento de su *Neue Neich* al III Reich alemán, el empeño de nazificación de Stefan George. Un crítico nacionalsocialista, más perspicaz o sincero que sus colegas, Hans Rössner, resumió en estas palabras la repulsa de su ideario: "Su nuevo Reich es puro sueño, y ha parado

[22] *Vide* Willi Koch, *Stefan George. Weltbild. Naturbild. Menschebild*, capítulo II. Al llegar aquí no puedo menos de señalar algunas coincidencias entre el católico "de sangre" Stefan George y el también católico de sangre y, además, lo que es mucho más importante, de fe, Eugenio d'Ors: primacía del ser sobre el devenir, de la ética del logos sobre la ética del deber; concepción de la naturaleza como realidad hostil, pero domeñable, cultivable, "colonizable"; alta estimación para la vida del elemento estético, gusto por la solemnidad y toda clase de liturgias, el pensamiento figurativo, la valoración del mito y de los ingredientes clásicos del catolicismo, primado de la forma y el espíritu inseparablemente unidos.

[23] *Der siebente Ring*, pág. 20.

en exclamación e imagen poética... Aquello en que cifró su empeño era peligrosa ilusión e imagen demasiado engañosa de nuestro porvenir nacional. Por eso vemos nosotros el "movimiento espiritual" según su sentido profundo, desde el punto de vista de la historia del espíritu, como vencido y necesariamente concluso; como bella muerte tardía del humanismo" [24].

La influencia de Stefan George sobre el catolicismo alemán ha sido muy grande, mucho más de lo que suele sospecharse en España. Es el Max Scheler de la fase católica y en algunos de sus discípulos, Landsberg, por ejemplo, es claramente visible. En el primer Guardini, todavía más; su idea del primado del *logos* sobre el *ethos* es del más genuino georgismo [25]. Por otra parte, no hay duda de que la "liturgia" poética de George preparó los espíritus para la comprensión de la liturgia católica y favoreció de este modo el "movimiento litúrgico". Durante algunos años, los primeros de la primera postguerra mundial, tal vez ningún hombre gozó en Alemania de tan alto prestigio espiritual como él.

Pero hoy, evidentemente, ya no nos sirve. George quería continuar la estirpe de Goethe, Hölderlin y Nietzsche; pero su destino se emparenta más bien con el "olimpismo" del primero que con los de Nietzsche y Hölderlin, mucho más próximos a nosotros, porque en su obra y en su vida fueron heridos por el rayo de un dios misterioso. Después de tantas y tan graves cosas como en pocos años han pasado, Rilke en poesía, la filosofía de la existencia, una nueva guerra mundial que se prolonga a través de una falsa paz, un nuevo desgarramiento del mundo y una nueva aflicción, sería quimérica la idea de organizar la vida como una obra de arte y pretender la deificación del hombre por sí mismo. Las aspiraciones de los hombres —incluso las de los mejores, precisamente las de los mejores— son hoy mucho más modestas: recomponer, si es posible, un mundo roto, a través de muchos fracasos, tal vez hasta de la catástrofe y, sin duda, del dolor.

Sobre el talante religioso de Miguel de Unamuno.

El tránsito de los "católicos" que acabamos de pasar en rápida revista, a nuestro Unamuno, es el pasaje más brusco que puede con-

[24] *Georgekreis und Literaturwissenschaft.*

[25] Posteriormente ha salido de la órbita de su influencia. Su idea de la "historicidad" como nota esencial del cristianismo frente a las "cíclicas", "míticas" religiones antiguas, vale directamente contra George.

cebirse. Pues tras de cuanto se lleva dicho a lo largo de este libro, casi es ocioso, para el mediano conocedor de la obra de Unamuno, mostrar el temple vital "luterano" del hombre que la escribiera.

Julián Marías ha hablado, en el excelente libro dedicado a Unamuno, de su "innecesaria heterodoxia". En el sentido riguroso de la expresión, estamos de acuerdo con ella: una disposición anímica y una situación espiritual afines a las de Lutero no tenían por qué acarrear necesariamente la heterodoxia, y este es precisamente, como pronto veremos, uno de los graves problemas planteados hoy al catolicismo por la situación actual del mundo; hoy son muchos los "Unamunos" que viven dentro del catolicismo y de la disciplina eclesiástica. Pero si en lugar de mirar de frente a esta heterodoxia buscamos sus raíces, me parece que no cabe dudar del origen "protestante" del mundo unamuniano de sentir y pensar, de la entraña "luterana" de la obra de don Miguel. Lo cual no obsta, claro está, a que quien se lo proponga pueda "convertirla" al catolicismo. ¿No se ha hecho otro tanto, en parte al menos, con la de Kierkegaard? Pero conviene tener presente en primer lugar que este proceder es, incluso apologéticamente, un error. Unamuno y Kierkegaard nos son más provechosos estando en su verdadero sitio, que ficticia, forzadamente "convertidos". Por otra parte, el propio Unamuno ha condenado de antemano tales intentos. He aquí sus palabras:

> "Creo que el escasísimo éxito de cuantos trasplantes de filosofía alemana a tierra latina se han hecho, se debe a haber traído la planta sin raíces, sin raíces teológicas, no ya sólo religiosas. Porque el pensamiento racional o filosófico no es en un pueblo, y sobre todos el alemán, más que como la espuma de la vida total del pensamiento, de la vida toda espiritual, que en el pensar y sentir religiosos es donde mejor encarna. Puede un latino llegar a entender y aun comprender a Kant, tomándole tal como se nos presenta; mas creo casi imposible que le sienta a no haber pasado, de un modo o de otro, por Lutero. El tránsito de la destrucción de la crítica de la razón pura a la construcción de la crítica de la razón práctica no se *siente* a no haberse penetrado del concepto, y más que del concepto, del sentimiento luterano de la fe" [26].

Años después [27] precisó que si Kant no tuvo oidores en España fue porque "el kantismo es protestante y nosotros, los españoles,

[26] *Ensayos* (edición Aguilar, por la que citaré siempre), I, pág. 325.
[27] *Ensayos*, II, 923-4.

somos fundamentalmente católicos" (ya esclareceremos la trampa que Unamuno tiende en este *nosotros, los españoles, católicos*).

> "Y si Krause —continúa— echó aquí algunas raíces —más que se cree, y no tan pasajeras como se supone— es porque Krause tenía raíces pietistas, y el pietismo, como lo demostró Ritschl en la historia de él, tiene raíces específicamente católicas y significa en gran parte la invasión o más bien la persistencia del misticismo católico en el seno del racionalismo protestante. Y así se explica que se krausizaran aquí hasta no pocos pensadores católicos."

Más en lo cierto que otros comentadores está, seguramente, el Padre Iturrioz cuando, en un breve artículo intitulado *Crisis religiosa de Unamuno joven* [28], tras inferir, por la lectura de las cartas a *Clarín,* el papel acaso decisivo que en la desviación religiosa de Unamuno jugó la frecuentación de teólogos luteranos, tales Ritschl y Harnach, concluye con estos dos párrafos, encendidos de inquisitorial indignación :

> "Hemos alimentado y aplaudido en España un auténtico protestante, en toda la gravedad herética de la palabra, y concretamente un modernista, quizá el único que en España ha aparecido en público" ; y "resulta incomprensible que se proclame como *máximo español* a este hombre que traicionó la fe antigua católica de sus padres y prefirió guiarse a la luz de los luteranos para vivir siempre torturado e inquieto en incesante tormento vital."

Sin embargo, en el primero de los párrafos transcritos creo que hay una confusión. El concepto de "modernismo", bastante vago ya de por sí, no me parece que, en lo hondo, convenga a Unamuno, aunque naturalmente su doctrina presente analogías con las de los modernistas, sus contemporáneos, a los que le unían lazos de simpatía. Dos cosas le separan, empero, fundamentalmente de ellos : el talante y el propósito. Los "hermanos" de Unamuno son Kierkegaard y Lutero, no Loisy, Fogazzaro ni Tyrrell. Un buen conocedor de hombres creo que no dudará de esto. Pero, además, los modernistas fueron gentes que, ofuscadas por el ciencismo y las nuevas filosofías, se propusieron, en general de buena fe, algo tan concreto como la conciliación del dogma y la ciencia evolucionista mediante la adaptación, mejor diríamos sacrificio, de aquél a ésta, en el terreno de la "experiencia" y el "sentimiento" religiosos, adonde no alcanza

[28] Publicado en el número 130 (año 1944) de *Razón y Fe.*

el poder destructor del saber científico o seudocientífico. Pero ¿puede pensarse acaso que Unamuno buscara nunca la conciliación, la armonía, el acuerdo? De ningún modo. Su experiencia central fue, como en Kierkegaard, como en Lutero —recuérdese la terrible frase de éste, tantas veces repetida aquí: *nostrae vitae tragœdia*—, la contradicción existencial, el desgarramiento interior, "el sentimiento trágico de la vida". Cierto es que en más de una ocasión habló, a estilo modernista, de "fe sin dogmas" [29]. Pero eso fue en 1905. En *El sentimiento trágico de la vida,* escrito siete años más tarde, y donde por vez primera y definitiva nos da la plenitud de su pensamiento religioso, trae este pasaje totalmente antimodernista:

> "La fe pura, libre de dogmas, de que tanto escribí en un tiempo, es un fantasma. Ni con inventar aquello de la fe en la fe misma, se salía del paso. La fe necesita una materia en que ejercitarse" [30].

Y es que la solución modernista era demasiado fácil. Suprimía o debilitaba con el dogma la antítesis, y, por ende, toda posibilidad de tragedia y desesperación. Mas el kierkegaardiano y luterano Unamuno necesitaba de ambas para vivir. Sólo desde "el fondo del abismo" podía levantarse su fe.

El propio Unamuno tenía clara conciencia de su protestantismo, aunque por prudencia no llegase a pregonarle abiertamente. De su ensayo *La Fe,* dijo privadamente que era "en el fondo una tesis luterana" [31]. ¿Qué no habría podido decir de *Del sentimiento trágico de la vida,* que lo es mucho más? Y no sólo conciencia, sino inclusive *pose* [32]. ¿Qué otro significado atribuiremos al sombrerito de *churchman* que usara hasta caer en el "sinsombrerismo", al chaleco severamente cerrado, a la austeridad de color, en suma, a lo que Candamo llama su "indumentaria de cuáquero"? La verdadera fe habría que ir a buscarla, según él, en Dinamarca —Kierkegaard—, en la luterana Germania, en el protestante "grupo suizo, de lo más simpático" [33]; en la "minoría protestante" de Francia [34], "animosa y austera minoría de nietos de hugonotes que son la sal del espíritu reli-

[29] Véanse los artículos "Los naturales y los espirituales" y "Sobre la literatura hispano-americana", publicados ambos en 1905 (*Ensayos*, I, 630, 861 y sigs.).
[30] *Ensayos*, II, 826.
[31] *Ensayos*, II, LVI.
[32] "... Miguel de Unamuno, vida esencialmente de actitud y postura..." (Américo Castro, *Aspectos del vivir hispánico*, pág. 132, nota).
[33] *Ensayos*, II, LV.
[34] *Ensayos*, II, LIV.

gioso francés" [35], y en "aquellos nobles, profundos y santos jansenistas" [36].

Pero es tiempo ya de que entremos en el estudio directo de la religiosidad unamuniana. Aparte otros ensayos menores, suelen considerarse fundamentales *Del sentimiento trágico de la vida* y *La agonía del cristianismo*. Sin embargo, el segundo me parece, en realidad, poco importante. Escrito en París, en época en que comenzaba a ponerse de moda Kierkegaard y se había revelado el ruso Chestov, a la víspera de la eclosión heideggeriana, todo parece indicar que fuera escrito por razones circunstanciales y a la vista de excelentes perspectivas editoriales. Lo mejor es el título que, según confiesa Unamuno, le fue sugerido. La influencia de Kierkegaard pasa a primer plano en una obra que no aporta ninguna intuición nueva en relación con *El sentimieto trágico de la vida*. El tono sí es más exasperado y "agónico" que nunca ; pero esto formaba parte, implícitamente por lo menos, del encargo editorial. El libro se reduce a proseguir la polémica con el descreído "catolicismo" francés, a ostentar, tras el nihilismo de Dostoiewski y Chestov, entonces en boga, el "nadismo" español, y a combatir el supuesto "cristianismo social", a lo cual se añade un buen capítulo sobre Pascal y otro exaltando al desgraciado fraile exclaustrado Jacinto Loyson, especie de errante caricatura del ex fraile Lutero.

Del sentimiento trágico de la vida es, en cambio, una obra considerable, aunque, ciertamente, como pensador Unamuno no llegue a Kierkegaard. Menos original e importante que él, tal vez por culpa de la entidad de aquello contra lo que lucha y de que se alimenta, pues los nobles adversarios del danés eran Hegel y el romanticismo alemán, mientras que Unamuno se debate contra todo el farragoso detrito ideológico legado por el siglo XIX, pertenece, sin embargo, a la misma "raza" de hombres geniales que se adelantan con su experiencia íntima a lo que luego va a ser experiencia de una época.

El punto de partida es, como en Kierkegaard, el existente concreto, "el hombre de carne y hueso", el que cada uno de nosotros es. ¿ En qué consiste este hombre ? Al contestar esta pregunta, Unamuno va a caer en un fundamental equívoco que en seguida veremos. Pero antes conviene abrir un paréntesis para recordar que los predecesores de Unamuno, Kierkegaard e incluso Pascal, hubieron de luchar en un doble frente : el de la angustia ante el pecado y la conde-

[35] *Ensayos*, II, 1054.
[36] *Ensayos*, II, 1053.

nación —el tema de Lutero— y el de la angustia ante la nada postrimera. Lutero, Pascal, Kierkegaard y Unamuno representan cuatro estadios sucesivos de la religiosidad, de fe decreciente, en un clima existencial de sostenida angustia. En Lutero y su mundo la fe en Dios y en la inmortalidad era heterodoxa, pero firmísima, aproblemática. También, todavía, en Pascal, pero ya no en el mundo al que destina sus *Pensamientos,* el de los escépticos y libertinos. La *nada* en que puede quizás hundirse la existencia ha aparecido en el horizonte. Mas todavía no es temida —o apenas— por quien habla de ella. Por Kierkegaard, sí. Su fe en la inmortalidad se siente asediada por la incertidumbre existencial, por el estremecimiento ante la nada. En esto se empareja con Unamuno. Pero Kierkegaard es auténtico teólogo, lo cual quiere decir que Dios cuenta para él en mucho mayor medida que para Unamuno, que sólo le evoca como garantizador de su supervivencia. Después de ellos aún queda un último estadio, el de Sartre: la fe en Dios ha sido raída y suplantada por el "saber" de la nada.

Cerrado el paréntesis, contestemos, pues, con las palabras de Unamuno a la pregunta anterior: ¿Qué es el hombre? "Hambre de inmortalidad." Unamuno piensa, con razón, que "el sentimiento puritano" es de "preocupación del pecado y de la predestinación" [37]; lo específico protestante, "la justificación" [38]. Y añade:

> "No ha sido la preocupación del pecado nunca tan angustiosa entre los católicos o, por lo menos, con tanta aparencialidad de angustia. El sacramento de la confesión ayuda a ello" [39].

Hasta aquí hay que estar conformes con Unamuno. Empieza a errar cuando, junto a esta "desesperación protestante", afirma la existencia de una "desesperación católica" [40]. He aquí el equívoco. Nosotros sabemos que no puede haber "desesperación católica",

[37] *Ensayos,* II, 694.
[38] *Ensayos,* II, 715.
[39] *Ibidem.* Esta caracterización del hombre protestante es justa. Pero concluir de aquí, como hace Unamuno pocas páginas después (pág. 719), que el protestantismo sea "predominantemente ético", es excesivo. La angustia por la pecaminosidad es en sí —¡cómo no había de serlo!— genuinamente religiosa. Lo que ocurre es que puede ser transportada fácilmente, por degradación, a la esfera ética. Históricamente ha ocurrido así, según hemos procurado mostrar, desde Melanchton (acaso desde Lutero mismo, en la última parte de su vida), y, todavía más visiblemente, desde Kant. Hoy, con la "teología dialéctica" y otros movimientos afines, se ha iniciado el retorno al auténtico protestantismo.
[40] *Ensayos,* II, 694.

porque el hombre católico es lo contrario del "hombre desesperado". Lo que Unamuno llama así no es más que o bien la tentación a desesperar, o bien la secularización de la desesperación protestante, según la línea de fe decreciente Lutero-Pascal-Kierkegaard-Unamuno [41], o bien la recaída en la desesperación pagana, en el escepticismo existencial de quien no reconoce ningún sentido al mundo ni a la vida y siente que ésta se hundirá en la nada y aquél en el caos. Lo único que hay, pues, de cierto en la distinción de Unamuno es esto: que la "desesperación protestante" es, en efecto, privativamente protestante, en tanto que la por él llamada "desesperación católica" puede darse en el protestante secularizado y en el hombre paganizado. Se objetará que también en el "católico" que perdió su fe. Es verdad. Pero, en todo caso, no suele hacerse tan patente, porque el "católico" descreído tiende a aturdirse en la "diversión" (Pascal) o a encontrar una inauténtica "salvación" en el esteticismo ("catolicismo" tan fustigado por Unamuno, de los Barrès, Maurras y el "bonaldista tainiano" de la novela de Bourget).

Deshecho este equívoco, prosigamos con nuestra exposición de la dialéctica religiosa de Unamuno. La esencia del hombre consiste —se ha dicho ya— en "hambre de inmortalidad". La "esencia del catolicismo", en "inmortalización" del hombre. Merced al "dogma central de la resurrección en Cristo y por Cristo [42], Dios se torna nuestro "Eternizador" [43], y el "sacramento de la Eucaristía, el inmortalizador por excelencia y el eje, por tanto, de la piedad popular católica" [44].

De todo esto, lo único específicamente católico es la atención a la Eucaristía. El antropocentrismo es crasamente protestante y más que protestante. De Dios en sí nada importa. Ni se si se puede seguir hablando, en rigor, de religión, cuando no se tienen ojos más que para

> "el único verdadero problema vital, el que más a las entrañas no llega, el problema de nuestro destino individual y personal, de la inmortalidad del alma" [45].

[41] Dejemos a un lado el problema —que se sale del marco de nuestro estudio— de si la desesperación ante la nada no será rusa primero que kierkegaardiana.
[42] *Ensayos*, II, 714.
[43] *Ensayos*, II, 715.
[44] *Ibidem.*
[45] *Ensayos*, II, 656. También I, 826.

Aquí, como entre los teólogos luteranos, pero mucho más tosca y crudamente, se concentra todo el interés en la Soteriología. Y, para salvarse de la muerte, de la nada, se crea, en escapatoria kierkegaardiana, se inventa, en salida desesperada, a Dios.

Pero no anticipemos. Por ahora solamente sabemos que el hombre padece un insaciable apetito de vida eterna, y que el cristianismo ha venido a garantizársela. Por desgracia, "no hay manera alguna de probar racionalmente la inmortalidad del alma" [46]. ¡Y si no fuera más que eso! La inteligencia es una cosa terrible que tiende a la muerte [47]. Su sino es resbalar por el plano inclinado del escepticismo. He aquí una sincera y al parecer prudente conclusión: "De eso no se debe hablar, que es perder el tiempo y enervar la voluntad; cumplamos aquí con nuestro deber, y sea luego lo que fuere". Pero esta sinceridad —se contesta Unamuno [48]— oculta una más profunda insinceridad. ¿Es que acaso con decir "de eso no se debe hablar" se consigue que uno no piense en ello? "¿Es posible contemplarlo todo con alma serena, según la piedad lucreciana, pensando que un día no se ha de reflejar eso todo en conciencia humana alguna?"

Cabría un efugio: el aturdimiento, la "diversión" pascaliana. Mas ya sabemos que para protestantes y existencialistas es ésta la mayor abyección en que puede caer el hombre. En otro lugar [49] se ha planteado Unamuno esa posibilidad:

> "Y en cuanto alguno de ustedes se encuentra con la mirada de la Esfinge y el taladro de la duda, de la santa duda, madre de la fe verdadera, empieza a labrarle el corazón, se vuelve de espaldas a la Esfinge, se sacude por procedimientos de mecánica espiritual la duda, y diciéndose: "¡Ea!, más vale no pensar en ello", se entrega a la mentira." Pero —continúa pocas líneas más abajo— "el mentirse a sí mismo es peor aún que mentir a los demás. Y hay gentes que viven en perpetua mentira íntima, tratando de acallar la verdad que del fondo del corazón les brota".

No, pues, "diversión", sino "obsesión", obsesión luterana, obsesión existencial. Encuentro del "escepticismo racional con la desesperación sentimental" [50], caída "en el fondo del abismo", del

[46] *Ensayos*, II, 727.
[47] *Ensayos*, II, 737.
[48] *Ensayos*, II, 747-8.
[49] *Ensayos*, I, 788.
[50] *Ensayos*, II, 751.

que el escepticismo mismo nos sacará. Y Unamuno prosigue hablando: "Este escepticismo salvador de que ahora voy a hablaros, ¿puede decirse que sea la duda? Es la duda, sí; pero es mucho más que la duda" [51]. Es, habría dicho Kierkegaard, la desesperación. Unamuno, que, pese a sus extremosidades, no era tan irracionalista como Kierkegaard o Lutero, oscila entre "la dulce, salvadora incertidumbre" [52] y la desesperación. Pero, "en el fondo", se trata de ésta, se trata de ésta, se trata del hombre "heroico desesperado, del héroe de la desesperación íntima y resignada" [53]. Creo que, llegados aquí, se habrán disipado todas las dudas acerca del temple protestante de Unamuno. Por si subsistiese alguna, léase el siguiente párrafo:

> "Aquel terrible secreto, aquella voluntad oculta de Dios que se traduce en la predestinación, aquella idea que dictó a Lutero su *servum arbitrium* y da su trágico sentido al calvinismo, aquella duda en la propia salvación, no es en el fondo sino la incertidumbre que, aliada a la desesperación, forma la base de la fe" [54].

Es decir, que la fe nace de la desesperación. Pero veamos antes que también *expressis verbis* tenemos aquí la otra disposición fundamental del ánimo luterano, la angustia o congoja:

> "No es necesidad racional, sino angustia vital, lo que nos lleva a creer en Dios" [55]. "La congoja es algo mucho más hondo, más íntimo y más espiritual que el dolor" [56]. "Es el dolor físico, o siquiera la molestia, lo que nos revela la existencia de nuestras propias entrañas. Y así ocurre también con el dolor espiritual, con la angustia, que no nos damos cuenta de tener hasta que ésta nos duele. Es la congoja la que hace que la conciencia vuelva sobre sí" [57]. El hombre se siente "sobrecogido de espanto, de un trágico espanto, el más espantoso", y grita, "ahogándose de angustia: ¡Es que no existo!" [58]

Aún otro pasaje [59]:

[51] *Ensayos*, II, 754.
[52] *Ensayos*, II, 764.
[53] *Ensayos*, II, 766; la *stille Verzweinflung* kierkegaardiana.
[54] *Ensayos*, II, 766-7.
[55] *Ensayos*, II, 824.
[56] *Ensayos*, II, 842.
[57] *Ensayos*, II, 848.
[58] *Ensayos*, II, 844.
[59] *Ensayos*, I, 222. Véase también en II, 897, pasaje ajeno sobre la angustia, transcrito por Unamuno.

"¿Te puedes concebir como no existiendo? Inténtalo; concentra tu imaginación en ello y figúrate a ti mismo sin ver, ni oír, ni tocar, ni recordar nada; inténtalo y acaso llames y atraigas a ti esa angustia que nos visita cuando menos la esperamos, y sientas el nudo que te aprieta el gaznate del alma, por donde resuella tu espíritu."

Unamuno, exactamente igual que Lutero y Kierkegaard, salta de la desesperación a su contrario, la fe. Pues también la idea unamuniana de la fe es la de Lutero, fe-confianza, esperanza. Unamuno, poniendo en conexión la etimología de la palabra fe con su definición paulina, concluye subordinándola a la esperanza [60]. La fe-fiducia es una "salida desesperada", como nos dice Kierkegaard, y sólo "mediante la desesperación de esta salida podemos llegar a la esperanza [61]. "Me he acostumbrado —confiesa Unamuno— a sacar esperanza de la desesperación misma. Y no griten: "¡Paradoja!" los mentecatos y superficiales" [62].

La razón de estos denuestos no es que Unamuno renegase de la paradoja [63]; es que le indignaba la actitud de quienes creen invalidar una posición con sólo tacharla de paradójica. En realidad, Unamuno es un pensador casi tan "paradoxo" como Kierkegaard. Hasta en ello sigue huellas protestantes. Recordemos lo que se escribió arriba sobre la dialéctica luterana, que no persigue la síntesis ni aun la conciliación, sino que mantiene separados los dos términos de la antítesis, convirtiendo la marcha del pensamiento, y la de la vida misma, en un agónico y continuo "salto" de uno a otro, a la manera que suele pasar por invento de Kierkegaard [64]. Es el método de la pura, crasa, flagrante contradicción. Ya en su primera obra, *En torno al casticismo,* lo enunció del modo siguiente:

"Suele buscarse la verdad completa en el *justo medio* por el método de remoción, *vía remotionis,* por exclusión de los extremos, que con su juego y acción mutua engendran el ritmo de la vida, y así sólo se llega a una sombra de verdad, fría y nebulosa. Es preferible, creo, seguir otro método: el de afirmación alternativa de los contradictorios; es preferible hacer resaltar la fuerza de los extremos en el

[60] *Ensayos,* I, 245 y sigs., y II, 825 y sigs.
[61] *Ensayos,* II, 836 y 890.
[62] *Ensayos,* II, 398.
[63] Antes al contrario. Véase *Ensayos,* II, 1034-5.
[64] La peculiar dialéctica de Unamuno ha sido estudiada por Pedro Laín (*La generación del noventa y ocho,* pág. 266), quien advierte su procedencia kierkegaardiana. El origen, sin embargo, hay que buscarlo en Lutero.

alma del lector para que el medio tome en ella vida, que es resultante de lucha [65].

En *Del sentimiento trágico de la vida* precisa aún más su método:

> Varias veces, en el errabundo curso de estos ensayos, he definido, a pesar de mi horror a las definiciones, mi propia posición frente al problema que vengo examinando; pero se que no faltará nunca el lector insatisfecho, educado en un dogmatismo cualquiera, que se dirá: "Este hombre no se decide, vacila; ahora parece afirmar una cosa, y luego, la contraria; está lleno de contradicciones; no le puedo encasillar; ¿qué es?" Pues eso, uno que afirma contrarios, un hombre de contradicción y de pelea, como de sí mismo decía Job; uno que dice una cosa con el corazón y la contraria con la cabeza, y que hace de esta lucha su vida. Más claro, ni el agua que sale de la nieve de las cumbres.
>
> Se me dirá que ésta es una posición insostenible, que hace falta un cimiento en que cimentar nuestra acción y nuestras obras, que no cabe vivir de contradicciones, que la unidad y la claridad son condiciones esenciales de la vida y del pensamiento, y que se hace preciso unificar éste. Y seguimos siempre en lo mismo. Porque es la contradicción íntima precisamente lo que unifica mi vida y le da razón práctica de ser.
>
> O más bien es el conflicto mismo, es la misma apasionada incertidumbre lo que unifica mi acción y me hace vivir y obrar [66].

Y, en fin, después de haber escrito en otro lugar [67] que no quiere más método que el de la pasión, resume su dialéctica, con el lenguaje característico de *La agonía del cristianismo,* en estas palabras:

> "De aquí la duda —*dubium*— y la lucha —*duellum*— y la agonía. Las Epístolas de San Pablo nos ofrecen el más alto ejemplo de estilo agónico. No dialéctico, sino agónico, porque allí no se dialoga, se lucha, se discute" [68]. "Filosofía y religión son enemigas entre sí, y por ser enemigas se necesitan una a otra" [69]. "Y es que, como digo, si la fe, la vida, no se puede sostener sino sobre la razón que la haga transmisible, la razón, a su vez, no puede sostenerse sino sobre fe, sobre vida, siquiera fe en la razón, fe en que ésta sirve para

[65] *Ensayos*, I, 7.
[66] *Ensayos*, II, 893.
[67] *Ensayos*, I, 887.
[68] *Ensayos*, I, 946.
[69] *Ensayos*, II, 760.

algo más que para conocer, sirve para vivir. Y, sin embargo, ni la fe es transmisible o racional, ni la razón es vital [70].

Después de lo dicho ya se entiende que la fe puramente existencial de Unamuno es incompatible con la fe eclesiástica, con la fe católica. Esta, según él, es una *delegación* inadmisible :

> "Al pueblo hay que repetirle, un día y otro y otro, que no delegue lo íntimo del espíritu ; que se fragüe por sí mismo sus esperanzas y sus consuelos" [71]. No Iglesia, perfecta soledad es lo que necesita el ser cristiano, la "cristiandad" [72].

La fe unamuniana coexiste siempre con la duda radical, con la desesperación. Unamuno nos ha dado tres versiones o grados de ella : la más alta se resume en aquellas palabras evangélicas, tan amadas por él, "creo, ayuda mi incredulidad" [73]. La segunda, terriblemente dramática, del que quiere y no puede creer, ha sido espléndidamente encarnada en la figura de *San Manuel Bueno, mártir*. La tercera, estoica, en la que ya apenas queda sombra de fe, se concreta en las palabras de Sénancourt [74] :"*L'homme est périssable. Il se peut ; mais, périssons en résistant, et, si le néant nous est réservé, ne faisons pas que ce soit une justice.*" Mejor, ciertamente, poder creer ; pero "al que no pueda tener fe, le queda siempre lo de *Obermann*" [75].

Y justamente este otro estado de espíritu, ese "fondo último de incertidumbre" [76], esa "desesperación mental y falta de sólido y estable fundamento dogmático", pretende Unamuno que sea "base de moral" [77]. Pues el que basa o cree basar su conducta en dogma o principio incontrovertible, corre el riesgo de hacerse un fanático o de que, si llega a quebrantársele el dogma, se le relaje la moral. En cambio, el que navega en balsa anegable que se le mueve bajo los pies —recordemos las setenta mil brazas kierkegaardianas de profundidad— hace verdadera, en cada instante de su vida, su propia verdad, ya que "no se basa la virtud en el dogma, sino éste

[70] *Ensayos*, II, 759.
[71] *Ensayos*, I, 630; también 468.
[72] *Ensayos*, I, 973.
[73] Marc., IX, 23.
[74] *Ensayos*, II, 893.
[75] *Ensayos*, II, 900.
[76] *Ensayos*, II, 331.
[77] *Ensayos*, II, 894.

en aquélla, y es el mártir el que hace la fe" [78]. Creer es, para el voluntarista Unamuno, querer y crear. Por eso nuestro gran protestante niega al náufrago que es cada hombre "una tabla a que agarrarse" :

> "Hay que echar a los hombres en medio del océano, y quitarles toda tabla y que aprendan a ser hombres, a flotar. ¿Tienes tan poca confianza en Dios que... necesitas tabla a que agarrarte? El te sostendrá sin tabla. Y si te hundes en El, ¿qué importa? Esas congojas y tribulaciones y dudas que tanto temes son el principio del ahogo, son las aguas vivas y eternas que te echan el aire de la tranquilidad aparencial en que estás muriendo hora tras hora; déjate ahogar, déjate ir al fondo y perder sentido y quedar como una esponja, que luego volverás a la sobrehaz de las aguas donde te veas y te toques y te sientas dentro del océano" [79].

Todo el temple protestante, toda la dialéctica vital del luteranismo, religión, sin tabla a que agarrarse", sin Iglesia, sin Eucaristía, sin Penitencia, sin cura de almas, religión de angustia y desesperación, está ahí, en el párrafo que se acaba de transcribir. Y Unamuno se nos aparece no como un reformador cualquiera, sino como uno entre la media docena de los más grandes.

Que en él había temple de reformador religioso, como lo había de reformador político, a mi no me cabe ninguna duda. Y entendámonos. No de "modernista". A él le tenía sin cuidado la Iglesia romana. Lo que hubiese querido fundar era un "catolicismo español". ¿Por qué no lo intentó? Por varias razones. La primera, porque, evidentemente, el siglo XX no es el siglo XVI, ni apenas puede ser revolucionado más que político-socialmente. Unamuno tenía que sentirlo así. Pero, además —y esto lo ha hecho ver Pedro Laín de él y de sus grandes coetáneos, los del 98—, era un soñador y no un hombre de acción. La empresa de hacer la "reforma española" requería un ímpetu para la acción que, desde luego, a Unamuno le faltó.

Lo que no cabe duda es que pensó seriamente en ella, cuya conveniencia fundaba, exactamente igual que un luterano o un anglicano, en la "distinción entre el catolicismo popular o español y el eclesiástico o romano" [80]. Quería partir de las peculiaridades del talante español. Según él, el hombre español es un desesperado,

[78] *Ensayos*, II, 895.
[79] *Ensayos*, II, 260-1.
[80] *Ensayos*, II, 482.

"la desesperación es algo genuinamente español". Se trata de una "forma española de desesperación a base de esperanza", acaso de "esperanza sin fe", "esperanza absurda, esperanza loca". Tanto que debiera decirse *spero quia absurdum* mejor que *credo*. Y Unamuno aduce en guisa de prueba, que entre las palabras españolas que han pasado a las modernas lenguas europeas, sobre todo al inglés, figuran *siesta, camarilla, guerrilla, toreador, pronunciamiento...* y *desperado,* es decir, desesperado [81].

Unamuno cree estar caracterizando al hombre español, cuando en realidad está haciendo el retrato del luterano, visto a través de Kierkegaard. Y para que no falle ninguno de los ingredientes, en *La agonía del cristianismo,* esa obra tardía que tiene tras sí no sólo a aquél, sino también al ruso Chestov, ha llegado a hablar del *nadismo* español, que llama así para diferenciarle del *nihilismo* ruso [82]. "El hombre español" es opuesto a "el ideal del hombre moderno" que es "el hombre libre de la suprema congoja, libre de la angustia eterna, libre de la mirada de la Esfinge, es decir, al hombre que no es hombre" [83]. Pero lo cierto es que el presunto modo de ser español tuvo Unamuno que ir a descubrirlo en el "europeo" Kierkegaard, el cual a su vez procedía del "europeo" Lutero.

Con la idea de la "desesperación española" se enlaza, muy naturalmente, la del "sentimiento trágico de la vida" del pueblo español [84]. Unamuno encuentra un testimonio de este carácter trágico, agónico, nuestro, en las imágenes españolas de Cristo. "El Cristo español" [85] no es sereno, es trágico, del mismo modo que las Dolorosas son "tétricas". Ni tampoco propiamente moribundo,

[81] Sobre la tesis de la "desesperación española" *vide Ensayos*, I, 917, y II, 950. Sobre la desesperación española véase Ortega, *Obras completas*, I, V, 241, y también ese gran libro de inspiración hondamente unamuniana que es *España en su historia*, de Américo Castro. Pero, aun cuando se concediese que en España se dé abundantemente el tipo de hombre "desesperadamente esperanzado", ya hemos visto en el curso de este libro que esa forma de desesperación no podría de ninguna manera ser considerada privativamente española. Es la germánica de Lutero. Es, asimismo, la de Pascal. Es la de nuestro tiempo.

[82] *Ensayos*, I, 965.

[83] *Ensayos*, I, 890.

[84] Recuérdese que el primitivo título de esta obra era *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, con referencia evidente al español. Véase *Ensayos*, II, 924.

[85] *Ensayos*, II, 317 y sigs. Este artículo de Unamuno, "El Cristo español", que relaciona nuestra plástica barroca con las corridas de toros, es una de las más crasas "españoladas" que se han escrito nunca.

sino "agonizante", es decir, agónico" [86], tal "ese Cristo de Velázquez que está siempre muriéndose, sin acabar nunca de morirse" [87], y que sólo se comprende bien después de haber visto una corrida de toros, fiesta nacional española, fiesta de un pueblo que tiene por religión un "cristianismo tangerino". Pues es verdad que

> "hay un Cristo triunfante, celestial, glorioso; el de la Transfiguración, el de la Ascensión, el que está a la diestra del Padre, pero es para cuando hayamos triunfado, para cuando nos hayamos transfigurado, para cuando hayamos ascendido. Pero aquí, en esta vida que no es sino trágica tauromaquia, aquí el otro, el lívido, el acardenalado, el sanguinolento y exangüe" [88].

No puede negarse originalidad y fuerza sugestiva al ensayo unamuniano de protestantización de España, ni lo espléndido —espléndido en el sentido de los *splendida vitia*— de este "luteranismo españolizado" [89]. Aquí, y no en los desmedrados intentos de la madrileña calle de la Beneficencia y sus similares, en donde hay un proyecto de genuina "Reforma castiza" [90], de aquella "Reforma española, indígena y propia" que, según la arbitraria opinión de Unamuno "preludiaron nuestros místicos del siglo XVI, y "que fue ahogada en germen luego por la Inquisición" [91]. Genuina, claro es, hasta cierto punto, pues en primer lugar se basa en una interpretación sumamente parcial de la realidad hispánica: Unamuno tiene ante sus ojos exclusivamente la "España barroca" de la Contrarreforma, vista, además, como pudieron verla un Barrès, un Verhaeren, un Larreta o un Zuloaga. Añádase a esto que la Contrarreforma, justamente por ser *contra*-Reforma, se contagió en cierta medida de la Reforma, según creemos haber mostrado en el capítulo correspondiente, y se explicará así como pudo Unamuno casar con relativa facilidad realidades tan heterogéneas como España y el luteranismo. Mas, a pesar de tan indubitable heterogeneidad, leyendo a Unamuno nos sobrecoge una aterradora evidencia: la de la posibilidad, por ventura nunca realizada fuera de este hombre, de un

[86] *Ensayos*, I, 936 y 1009.
[87] *Ensayos*, II, 718. Sobre la elección unamuniana del *Cristo* de Velázquez véase más adelante.
[88] *Ensayos*, II, 321.
[89] Paralelamente, tiene grandes alabanzas para el deseo del indio Juárez de "mejicanizar el protestantismo" (*Ensayos*, I, 262-3).
[90] *Ensayos*, I, 125.
[91] *Ensayos*, II, 1057.

luteranismo español. Pues del luteranismo existencial de Unamuno no cabe ya dudar ; pero tampoco de su españolismo.

La ética unamuniana del trabajo, del oficio, que según puntualiza, significa obligación, deber, "pero en concreto", o sea reconociendo el "valor religioso de la profesión civil" procede también de Lutero, como confiesa el mismo Unamuno quien añade que

> "el más grande servicio acaso que Lutero ha rendido a la civilización cristiana es el de haber establecido el valor religioso de la propia profesión civil, quebrantando la noción monástica y medieval de la vocación religiosa, noción envuelta en nieblas pasionales e imaginativas y engendradora de terribles tragedias de vida."

Y, abundando en protestantismo, agrega que

> "hay que civilizar el cristianismo, esto es, hacerlo civil, deseclesiastizándolo, que fue la labor de Lutero" [92].

También el esfuerzo por separar la religión de la política —el cristianismo es apolítico [93]— y de las cuestiones sociales [94], pudo traer su origen de Lutero. Más luterana es la crítica del "catolicismo romano". Su vicio inicial es para él el de haber "querido casar las dos cosas más incompatibles : el Evangelio y el Derecho romano" [95], engendrando "esa cosa horrenda que se llama el Derecho canónico" [96]. Unamuno puso gran énfasis en distinguir el catolicismo del cristianismo" [97] : es falso que "una tierra, por ser española, tenga forzosamente que ser católica" [98] ; hay que borrar "la mentira de que España sea católica", "y mientras esa mentira no se borre, España no acabará de ser cristiana" [99].

Se objetará tal vez que Unamuno ha combatido el protestantismo con no menos dureza que el catolicismo. Pero aquí hay un

[92] *Ensayos*, II, 902.
[93] *Ensayos*, I, 977.
[94] Véanse principalmente el artículo "Religión y patria" (*Ensayos*, I, 457 y siguientes), por lo que se refiere a la política, y capítulo VII de *La agonía del cristianismo* y página 50 de *San Manuel Bueno, mártir* (ed. Austral), en lo que concierne al "supuesto cristianismo social".
[95] *Ensayos*, I, 251.
[96] *Ensayos*, I, 973. Recuérdese que la posición de Lutero frente al Derecho canónico era exactamente la misma.
[97] *Ensayos*, I, 721.
[98] *Ensayos*, I, 801.
[99] *Ensayos*, I, 792-3.

malentendido en conexión con aquel otro, examinado más arriba, del "eticismo protestante". Siempre que Unamuno combate el protestantismo [100], lo que combate es el protestantismo "edulcorado", moralizado y racionalizado, nunca el auténticamente luterano, calvinista, puritano o jansenista.

Mostrado ya cuán hondamente tenía metido Unamuno el protestantismo en los entresijos del alma y en la concepción de la vida, nada más lógico que esa idiosincrasia protestante se manifieste también en puntos concretos que a otros traicionarían y que en él no contribuyen más que a confirmarnos lo que ya sabemos. Así, su defensa del *pecca fortiter* [101] y del libre examen [102], su repulsa de la confesión auricular [103], de la Iglesia [104], del culto de la Virgen y los Santos [105], su poética afirmación del *servo arbitrio* [106] y tantas otras cosas.

En fin, creo que este Unamuno, exasperadamente luterano, protestante por naturaleza (no se trata aquí de teología, o sólo muy secundariamente), cuyos perfiles me he esforzado por trazar aquí, es el Unamuno "de carne y hueso", el que desde muy pronto, ayudado por sus tempranas lecturas protestantes —Unamuno es el único español que, desde hacía muchos años, ha sabido por dónde se andaba en cuanto a teología protestante contemporánea— se impuso sobre el haz de posibilidades que, en principio, hubo en él, ¿habrá derecho a hablar de "otro" Unamuno? En cierta medida, sí. El capítulo X de su obra capital, el que lleva el título de "Religión, mitología de ultratumba y apocatástasis", es más "católico" —aunque, por supuesto, heterodoxo— en su inspiración e impulso espiritual que el resto de la obra. Ciertas páginas del primer libro, *En torno al casticismo,* nos han dejado algo así como un esbozo del humanista católico que Unamuno habría podido ser: del hermano, no de Lutero ni de Kierkegaard, sino de fray Luis de León [107]. Acaso me conteste alguien que este otro Unamuno no ha quedado en esbozo y posibilidad, sino que *ha sido* real y plenamente en *El Cristo de Velázquez,* el cual hasta es, en buena parte,

[100] Así, en *Ensayos*, I, 951-2, y II, 928.
[101] *Ensayos*, I, 606 y sigs., y *Niebla*, pág. 161 (ed. Austral).
[102] *Ensayos*, I, 801.
[103] *Ensayos*, I, 677-8, y II, 269.
[104] *Ensayos*, I, 794.
[105] *Ensayos*, I, 811; II, 1062, y *Recuerdos de niñez y mocedad* (ed. Austral, 21).
[106] *Antología poética* (ed. Escorial), 6.
[107] *Ensayor*, I, 94 y sigs.

"Nombres de Cristo", y que "como salmo tranquilo y creyente de confianza en Dios y, por lo tanto, en el destino del hombre —ha escrito Luis Felipe Vivanco [108]—, representa, dentro de la obra total de Unamuno, algo único y hasta opuesto a todo ese resto atormentado de ella que culmina en las páginas de *San Manuel Bueno, Mártir*". Yo esto no lo negaría; pero sin dejar de poner ciertos reparos. Por de pronto, el hecho de elegir el *Cristo* de Velázquez, que es de nuestras grandes imágenes barrocas del Crucificado, una de las más sobrias, nobles y dignas [109], parece predisponernos, efectivamente, a una concepción religiosa *toto coelo*, alejada de la habitual en Unamuno. Pero ¿lo percibió éste así? El pasaje arriba transcrito de *Del sentimiento trágico de la vida*, en que considera a este Cristo como "agonizante", lo que en su lenguaje quiere decir "agónico", es decir, trágico, parece denotar que no. Unamuno carecía, según parece, de un fino sentido plástico. ¿Habráse debido a esta falla su *quid pro quo* de tomar la serena pintura velazqueña por el desencajado "Cristo español", símbolo humanado y vivo de su borrascoso sentimiento de la existencia? En cualquier caso, el tono y el acento del bello libro, tan moroso y arremansado, da un respiro al continuo jadeo. Y, sin embargo, será prejuicio mío, mas al leerlo no puedo olvidar que también en Lutero se encuentra una *teología de la consolación*.

Aun reconociendo hasta qué alto grado el conformista, rutinario catolicismo usual de su época excusaba —y hasta exigía— el encrespamiento; aun admirando, tanto como merece, el hecho insólito de que en una época de indiferencia religiosa entre los intelectuales, vibrase el alma de este hombre con la intensidad religiosa que muestran las cartas a su amigo Ilundain, publicadas por Hernán Benítez en su libro sobre Unamuno; aun reconociendo cuánto —mucho más de lo que se cree y quizá más cada día— tenemos que agradecerle una buena parte de los católicos españoles, y también aquellos a quienes, no siéndolo, ha puesto él en el camino de la fe, porque verdaderamente, como ha escrito Zubiri [110], "el problema religioso de hoy no es problema de confesiones, sino el problema religión-irreligión"; con todo, es en el malogrado Unamuno en el que yo prefiero pensar. Aquel Unamuno sosegado, co-

[108] En el prólogo a la *Antología poética* antes citada.

[109] La significación de esta imagen, exenta de cualquier patetismo "agónico", ha sido breve y exactamente definida por Eugenio d'Ors en *Tres horas en el Museo del Prado*.

[110] Ob. cit., pág. 465.

tidiano, limpio de retóricas, protestantes y jacobinas, cuya vitalidad es corroborada incluso en ciertas páginas tardías, así las que componen el bello artículo "La Cibeles en Carnaval" [111]. En él canta a "este maravilloso aire azul de Madrid", que "le llena a su pueblo el ánimo de airosidad y azulez ; pueblo airoso y azul, de color de cielo", "que se conserva sereno, airoso y azul de cielo, mientras pasa la comparsa".

[111] Páginas 179 y sigs. de *Paisajes del alma.*

Capítulo II

SITUACION DEL CATOLICISMO EN EL MUNDO ACTUAL

En la Primera Parte de este libro, y ahora mismo otra vez, a propósito de Unamuno, hemos procurado hacer ver que el protestantismo, aparte del elemento sobrenatural, aparte de las "ideas" teológicas, se separa del catolicismo por el diverso temple anímico que hay a la base antropológica del uno y del otro. Son el "hombre católico" (sobre el que algunas indicaciones se hicieron en la Introducción) y el "hombre protestante" los que divergen. Sin embargo, la consideración unilateral exclusivamente caracterológica, peca, por individualizadora, de "abstracta". El *talante* no es por sí un *factum* primariamente independiente e irreductible, sino que se halla siempre en función de una *situación*. Al tratar de Lutero vimos que su reforma tuvo dos raíces: una era, ciertamente, su propia disposición anímica; pero la otra fue la situación de crisis en que cayeron entonces, por diversas razones, los fundamentos tradicionales de la cristiandad medieval. Después, al estudiar la Contrarreforma, comprobamos cómo no se vive el talante que se quiere, ni siquiera, en el orden existencial, el que se "tiene", sino que éste es condicionado y aun impuesto, al menos en cierta medida, por la época y sus vicisitudes. Y de esta manera obtuvimos plena confirmación histórica de aquellas capitales palabras de Ortega que citábamos en la Introducción: el modo de "encontrarse" un hombre (triste o alegre, esperanzado o desesperado, acongojado o confiado) depende, mucho más que de su "carácter", del "mundo" en que le ha correspondido vivir. El talante tiene tanto, por lo menos, de "histórico" como de puramente "antropológico". O quizá mejor, como antes decíamos, ambas realidades, ambos aspectos de la realidad, se hallan en función mutua y recíproca.

De lo dicho se infiere la imposibilidad real de mantener rigurosamente la distinción antropológica entre protestantes y católicos. Los hombres de la Contrarreforma, a través de la lucha se contagiaron en cierta medida del talante reformador. Creo que nuestro tiempo está contagiándose acaso más, aunque de un modo bastante diferente que pronto veremos. Por eso puedo y debo confesar que este libro ha nacido de una tensión fundamental: a través de la Introducción y la primera parte se dibujaron dos "tipos" principales de talante religioso. Pero la segunda parte, y cuanto en esta diremos de aquí al final, nos aportan la corrección histórica de aquella disparidad "ideal". ¿Habrá un talante católico *en sí*, que se realiza con mayor o menor pureza a través de la realidad? ¿O se trata más bien de una "propensión" dada únicamente *en* la historia, fuera de la cual nos movemos entre abstracciones? Probablemente la verdad es esta última. Como quiera que sea, lo cierto es que en nuestro tiempo una crisis profunda pone en cuestión los fundamentos de nuestra existencia y, a mi parecer, nuestro "encontrarnos" católicamente ante Dios, esto es, nuestro talante religioso, es condicionado y aun "mordido" por esta situación histórica de crisis.

Y ahora puedo declarar —aunque ya apenas sea necesario hacerlo— que el sentido de esta tercera parte y, en definitiva, del libro todo, pues las anteriores estaban preordenadas a ella, es el de mostrar cómo, hoy, una sensibilidad de origen protestante, sensibilidad impuesta por la crisis histórica de la situación, tiñe el catolicismo y propende a conjugarse con él. (Pero insisto en que con ello no atiendo más que a un solo lado del problema total de las relaciones actuales entre el catolicismo y el protestantismo.)

A continuación vamos a ver en qué sentido preciso se afirma que vivimos hoy una situación religiosa "protestante", la cual, inexorablemente, imprime su cuño en el talante desde el que el católico vive su religión. Esclarecido este punto, la segunda parte del presente capítulo, y el capítulo final, se dedicarán a recoger la manifestación del talante suscitado por esta situación, según algunos testimonios teológico-apologéticos y literarios, respectivamente. Aunque al buen entendedor le esté evidentemente de más, quizá convenga agregar, para prevenir malas interpretaciones, que el único fin de este libro es hacerle ver las cosas como el autor cree que son y que, por consiguiente, intenciones prácticas tales como la de preconizar o fomentar la unión de las Iglesias, el irenismo, etc., o sus contrarias, son enteramente ajenas al propósito concreto de la obra.

Situación y talante de época de crisis.

Que nos hallamos en un mundo en crisis es cosa harto dicha y sabida, y, para no gastar palabras en ello, lo más derecho será referirnos a la obra de Ortega. Pero lo que importa recoger para nuestro propósito es su semejanza con la hora de la Reforma: fallo y ruptura de la tradición inmediata, que, como en el Renacimiento, se considera menester destruir para remontarse a las fuentes mismas de la historia. Y así un Heidegger entronca su pensamiento con el de los presocráticos, considerando la historia entera de la filosofía como una grandiosa desviación; los artistas, con la obra de arte del hombre primitivo, del niño o del mundo prehistórico; el "teólogo nuevo", con el cristianismo de los primeros tiempos y el de la Patrística; el protestante, con el genuino ímpetu reformador de Lutero y Calvino, y quienes estudian al hombre —el psicoanalista, el etnólogo, el biólogo neoevolucionista— se proponen descubrir las coordenadas de su origen, allá entre las más insondables oscuridades del alma o del tiempo.

Así, pues, *mutatis mutandis,* porque la historia no se repite, se presenta ahora una coyuntura parecida a la del advenimiento del protestantismo. Pero éste no se encuentra ya en condiciones de beneficiarse de ella, por una porción de circunstancias en cuyo estudio no podemos entrar aquí, pero de las cuales destacaremos dos: que ya es demasiado tarde para recuperar una situación religiosa que se ha dejado evaporar a lo largo de los siglos XVI y XIX, y que cuanto tendría que decir el protestantismo hoy *ya está dicho,* bien traspuesto al plano profano (¿qué otra cosa es, en una de sus más importantes dimensiones, el "existencialismo"?), bien, como vamos a ver en seguida, trasladado al orden católico.

Es, pues, en el seno del catolicismo donde hemos de considerar esta crisis religiosa. (Verdad es que donde se revela con toda su pavorosa fuerza devastadora es en la creciente descristianización del mundo; pero este gravísimo problema es para tratado aparte y despacio.) Y lo primero que se echa de ver en este sentido es que Europa, y en general los países cristianos del mundo, ya no viven el unitario orden católico de otros tiempos. La cristiandad, desde la escisión del protestantismo, ya no está vinculada a una causa religiosa determinada. Su unidad es, pues, más bien de estilo "protestante", en el sentido de una neutralización y conciliación de posicio-

nes particulares ("libre examen"), muy diferentes entre sí. El Occidente se ha convertido en un ámbito de convivencia, en un *modus vivendi* respetuoso, en el mejor de los casos, para la religión, pero no comprometido religiosamente en esta o aquella confesión ; en un equilibrio, un pacto para garantizar lo que vale religiosa o irreligiosamente para cada uno, el valor relativo (la noción de "valor" es siempre, quiérase o no, relativa), es decir, el precio de cada existencia.

Vemos, pues, que, para empezar, la situación actual del catolicismo es la de hallarse inserto en un orden que, sin forzar las palabras, podemos calificar, por su origen, de "protestante". Pero si al menos disfrutase, dentro de él, de un tranquilo estatuto de pacífico bienestar... Justamente acontece todo lo contrario. Pensemos en el país que, en el orden intelectual, va hoy a la cabeza del catolicismo : Francia. ¿Nos damos cuenta del alto precio que se ve obligado a pagar por ello? Nada menos que el desgarramiento social, la decadencia política, la quiebra moral. Se diría que este atroz tiempo nuestro no tolera otro espíritu que el que sopla, huracanado, sobre el frente de combate. Pues ya se sabe que el frente decisivo de combate —el de las ideas— no está en Oriente, sino, precisamente, en Francia.

Pero todos éstos son riesgos, inseguridades extrínsecas al catolicismo en cuanto tal, provinentes de la circunstancia que le rodea. Lo grave es que la inseguridad ha penetrado en el interior de la existencia católica, en el talante religioso. El católico, que, hasta hace muy poco, ha vivido de las rentas de la Contrarreforma, al considerarse "en regla" con el mundo y con Dios propendía fácilmente a vivir la religión como el reaseguro, la supramundana garantía de su mundana seguridad, de su inserción en un orden bienpensante, de su posesión de una familia legítima y un hogar estable, de su pertenencia a una patria y su arraigamiento en un modo de existencia tradicional. Pero el catolicismo, ¿es hoy una situación de garantía y seguridad? Creo que no. Y es André Gide —repárese bien, un hombre de origen protestante [1], un hombre que ha escrito esto : "Lo que quizá tengo yo de más protestante es el horror del *confort*"— quien ha reprochado al catolicismo —injustamente en cuanto tal, con razón si se piensa en una sólita manera de vivirle— ser un *quietif* en vez de un *motif,* es decir, alejarnos del drama que es toda existencia, para instalarnos en una cómoda, en una confortable situación espiritual. Y él mismo ha agregado, sor-

[1] Acerca del "protestantismo" de Gide y de su influencia sobre los católicos puede verse el artículo del autor, "André Gide", publicado en el núm. 64 (abril de 1951) de la revista *Arbor.*

prendente, pero muy pertinentemente, que lo que el mundo necesita no son *conformistas,* sino *santos.* La profesión de la fe católica no garantiza nada fuera de sí misma : ni la posesión de las verdades, ni ninguna clase de seguridad sobre la tierra. Es verdad que muchos católicos viven todavía —y vivirán siempre— sostenidos por una consideración oficial, pública, social de la religión. Pero el auténtico cristiano se sabe sin más sostén verdadero que Cristo y su Cuerpo Místico. Y fue Pascal, es decir, un hombre cuyo talante se nos ha revelado muy parecido al de Kierkegaard y Lutero, quien escribió esto : "*Le bel état de l'Eglise quand elle n'est plus soutenue que de Dieu*" [2].

Todavía en otro sentido más íntimo ha sobrevenido una crisis del sentimiento de seguridad dentro del catolicismo : en el sentido de que no se puede eliminar el peligro para nuestra fe porque el riesgo es ley de vida, y la fe ha de ser re-conquistada cada día en lucha con "el áspid y el basilisco, el león y el dragón". Dentro del catolicismo francés ha surgido la distinción entre el "cristiano protegido" y el "cristiano expuesto". Ahora bien, para nosotros, que hemos seguido en capítulos anteriores a Lutero y la Contrarreforma, no puede caber duda de que la actitud del "cristiano expuesto" está mucho más cerca del talante de aquél que del sentido religioso de ésta. Escuchemos estas dramáticas palabras de Karl Barth sobre la crisis cotidiana de la fe : "No me gusta esa noción "nosotros, los creyentes", y "vosotros, los otros". ¿Quiénes son los otros? Yo conozco a uno de ellos, a un no creyente : es un tal Karl Barth... Conozco a ese otro y me debato contra él. Y si me dice : "Usted es creyente", digo : "Sí, sí..., es preciso que crea ; pero tal vez comprendo mejor que usted la incredulidad."

Hasta ahora habíamos venido considerando aquella frase luterana, *nostrae vitae tragœdia,* como cifra del protestantismo frente al catolicismo. Mas ahora resulta que la distancia entre estos dos términos, luteranismo y catolicismo, se nos ha acortado mucho (¿tendré que recordar que nada de esto se refiere al *dogma*?), y que también puede ser dramática la existencia religiosa del hombre católico. Es el dominico Padre Maydieu quien no ya frente a los luteranos, sino incluso frente a los mismos descreídos, ha afirmado con dolorida ironía : "No me parece que se pueda decir que nuestra situación sea menos trágica porque creamos en la cruz."

Pero se recordará que la característica más radical del temple

[2] *Pensées,* núm. 86.

anímico de Lutero creíamos encontrarla en la dialéctica vital de la desesperación y la esperanza religiosas. Decíamos que para Lutero, como para Kierkegaard, para el Barth de *Der Römerbrief,* para Reiner, etc., en primer lugar, la desesperación es el elemento inicial, el "motor" de la fe. Mas no se agota ahí su función, porque, aun después de surgida la fe, continúa siempre viva, despierta y operante, hasta el extremo de que no hay esperanza (= fe fiducial) sin desesperación, y ésta constituye un ingrediente esencial de aquélla.

¿Cuál es hoy la postura del hombre católico —de muchos católicos— en lo que toca a la desesperación? Por de pronto, apenas es necesario decir que la situación actual del mundo es proclive al sentimiento existencial de desesperación. Por eso no puede extrañarnos el hecho de que ésta asuma un papel religioso que apenas representaba en el catolicismo de la Contrarreforma o en S. Tomás, cuya tajante réplica, era, sin ulteriores matizaciones, ésta: *motus desperationis est vitiosus et peccatum* [3] más aún "el máximo pecado", no *secundum se,* en verdad, pues en este sentido son más graves la infidelidad y el odio, pero sí "el más peligroso" "de parte nuestra" [4]. No; el estado de espíritu provocado por nuestro tiempo es más parecido al de un San Agustín que al de Santo Tomás. ¿Quiere esto decir que pueda conducir al católico hasta los extremos de Lutero? Me parece que aquí debemos tener en cuenta esa doble función que, según acabamos de recordar, desempeñaba la desesperación en el reformador alemán: función suscitadora —en el orden natural, es claro— y función constitutiva. Que la desesperación, religiosa sin saberlo tal vez aún, de la totalidad de la vida, puede alumbrar la fe verdadera, me parece indudable, y miles de testimonios experienciales lo confirmarían. "Esa fe que brota de la desesperación", ha escrito hace poco Eliot [5] en *The Cocktail Party,* donde otros versos nos hablan del "vacío" y el "fracaso" delante de Quien está frente a mí, sentimiento más profundo que el del "pecado moral", que el de lo "malo" que yo haya "hecho". Incluso podrá llegar a admitirse que la fe —la fe católica— esté asediada, tentada por la desesperación. Pero *hecha, tejida* de ella, como quieren Lutero y Kierkegaard, no. Aun cuando no sean de sentido estrictamente religioso, sino más bien filosófico, creo que las meditaciones de Gabriel Marcel sobre la esperanza muestran hasta dónde

[3] S. Th. II.ª II.ª, XX, 1.
[4] *Loc. cit.,* art. 3.º
[5] El hecho de que Eliot sea anglicano no infirma su testimonio. Ya vimos que, a este respecto, el talante anglicano es afín al católico.

puede llegar un católico aquí. Esta "filosofía de la esperanza" tiene su punto de arranque en la experiencia del estado de "amenaza" y "peligro" en que se encuentra, radicalmente, el hombre, y el mismo Marcel advierte que por aquí alcanza su reflexión la línea que va desde Kierkegaard a Heidegger [6]. Es un dato central el hecho de que la desesperación sea siempre posible [7]. "A la base de la esperanza hay la conciencia de una situación que nos invita a desesperar (la enfermedad, la perdición, etc.)" [8]. O lo que es igual, dicho en lenguaje kantiano, "las condiciones de la posibilidad de la esperanza coinciden rigurosamente con las de la desesperación" [9]. El hombre es el ser capaz de desesperar ; el haber visto esto es el mérito esencial del pensamiento kierkegaardiano [10]. Pero —y en esto se separa Marcel decisivamente de Kierkegaard y del luteranismo— *no* debe desesperar. Debe sobreponerse a la tentación de desesperar, debe vencer la desesperación con la esperanza. No se trata, pues, como en Reiner, y, en definitiva, como en Lutero, de que la esperanza "supere" la desesperación en el sentido hegeliano de la palabra *Aufhebung,* es decir, absorbiéndola en sí sin suprimirla, de manera que, decía Reiner, continúe latiendo en ella. No. En Marcel no se da esa dialéctica luterana de la contradicción. Y para deshacer toda posibilidad de equívocos, afirma, con las mismas palabras alemanas, que no se trata de *Aufhebung,* sino de *Uberwindung* ; no de "absorción" [11] de la desesperación en la esperanza, sino del total vencimiento de aquélla por ésta [12]. O, dicho con una fórmula de aire orsiano : "La metafísica como exorcización de la desesperación" [13]. Porque —y empalmamos así con el Karl Barth de la *Dogmática,* para que se vea mejor la proximidad en la actitud— "donde no hay esperanza, allí, y sólo allí, se da la verdadera esperanza" [14].

Es incuestionable que esta reasunción de la desesperación, por lo menos en tanto que enemigo que asedia, en tanto que tentación, dota a la experiencia religiosa —como afirmaba Reiner [15]— de una mayor profundidad. Pues muchos católicos —por lo demás,

[6] *Etre et avoir,* pág. 55.
[7] Ob. cit., 150.
[8] Ob. cit., 108.
[9] Ob. cit., 135.
[10] Ob. cit., 150.
[11] La traducción de *Aufhebung* en sentido hegeliano, por absorción, ha sido dada, como se sabe, por Ortega.
[12] Ob. cit., 172-3.
[13] Ob. cit., 126.
[14] *Die Kirchliche Dogmatik,* t. 4, pág. 508.
[15] Véase *supra,* final del capítulo II de la primera parte.

igual que cualesquiera otros fieles de cualquier religión *constituida*— tienden a aceptar la religión como una "doctrina recibida" que que establece unos mandamientos, unos ritos, unas prescripciones cuyo puntual cumplimiento asegura la salvación ; y esto porque en virtud de la Pasión de Cristo —que se toma simplemente como un hecho acontecido *antes* de venir nosotros al mundo— *estamos ya instalados* dentro de un orden salvífico, al que basta con que prestemos nuestra cooperación ritual. Pero ¿toca este comportamiento el fondo de la experiencia religiosa? Evidentemente, no. Cabe que el cristiano "repita" (en el sentido kierkegaardiano de la palabra) la experiencia religiosa *ab initio*, tome conciencia de la renovación cotidiana del *Sacrificio* (¿qué otra cosa es la Misa?), y de que ese sacrificio *se está haciendo* precisamente *por él* ; cabe que el individuo recorra —*via crucis*— a la manera como, según dicen los biólogos, la ontogenia reproduce la filogenia, la entera historia religiosa de la humanidad, desde el desesperado estado anterior a Cristo, en que el hombre no sólo tenía cerradas las puertas del Paraíso "detrás" de él, sino también "delante", pasando por la "promesa" del Mesías hasta la esperanza, la confianza y la fe en Quien se ha hecho hombre, ha muerto y ha resucitado por él. Y porque se da esta suerte de paralelismo entre la historia de cada hombre y la historia de la humanidad, y porque esta historia ha de ser tomada en su totalidad sin descomponerla ; precisamente por eso es un error demasiado cómodo el de desentenderse del pasado e instalarse, sin más preocupación, *del lado de acá* de la Redención.

He aquí, pues, un tipo de santidad, profunda, sobrecargada, dramática, que —emparentada con el talante genuinamente protestante— cabe, sin embargo (¿cómo no había de caber?), dentro del catolicismo y es muy propio de esta hora del mundo. Pero ¿es el único modo posible de santidad? Claro que no. Junto a esta religiosidad seria, grave, "adulta", puede darse una piedad alegre, ingenua y —contra lo que afirmaba Reiner— infantil. Porque se puede llegar a la fe por la desesperación, pero no es éste, ciertamente, el único camino.

* * *

Hoy el catolicismo no tiene por qué temer al protestantismo. Es Toynbee quien ha dicho que, "incuestionablemente, el catolicismo es la forma de cristiandad occidental que muestra los más

vigorosos signos de vida". Pero al lado de este aserto debe ponerse el de que —como acabamos de ver y seguiremos aún viendo— la manera de vivir el catolicismo se ensancha para dar cabida a formas de existencia que, desde la Edad Moderna, han pasado como no-católicas. ¿Cómo interpretar correctamente este hecho? Montesquieu escribió en sus *Cahiers* estas palabras: "La religion catholique détruira la religión protestante et ensuite les catholiques déviendront protestants." Louis Salleron, profesor del Instituto Católico de París, las ha comentado [16] del modo siguiente, que hacemos nuestro: "Aislado entre otros sin relación con él, este pensamiento es bastante sibilino. Cada cual puede interpretarlo a su manera. Para nosotros significa en el espíritu de su autor, que el catolicismo, una vez rehecho del golpe que le asestó la Reforma, recuperará su equilibrio y la gran libertad creadora. Y al no estar ya constreñido a lo que se podría llamar la defensiva, volverá a tomar del protestantismo todo lo que éste contiene de valedero y admisible, y le invitará así a reunírsele en la unidad."

Algunas relaciones actuales del pensamiento protestante y el pensamiento católico.

Los tres pensadores más considerables, sin duda, de la segunda mitad del siglo pasado —o, dicho con más exactitud, posteriores al hegelianismo, pues Kierkegaard no pertenece a la segunda mitad, sino a la mitad misma de la centuria— son Kierkegaard, Nietzsche y Dilthey. Ortega prefiere al último; Jaspers, a Kierkegaard y Nietzsche; Heidegger, tal vez a Nietzsche. Pero desde un punto de vista centralmente religioso, Kierkegaard, con quien enlazan Unamuno y la teología dialéctica, que ha hecho posible el renacimiento del genuino protestantismo y, a la vez, ha planteado problemas nuevos al pensamiento católico, abriendo otras perspectivas a la apología de nuestra religión y aun a la teología, y que, a más de todo esto, ha ejercido una influencia directa sobre gran parte de la filosofía actual, sobre el primer dramaturgo existencialista —cronológicamente—, Ibsen, y sobre el primer poeta en lo que va de siglo, Rilke, es seguramente el hombre más importante

[16] *Les catholiques et le capitalisme*, págs. 21-2. Urs von Balthasar cita y glosa asimismo en sentido parecido esta frase, en la obra, arriba citada, *Karl Barth*.

de los que han preparado nuestro tiempo, y, en el campo católico, sólo Newman podría, si acaso, compararse con él.

Ahora bien, este hombre ha sido, desde la raíz misma de su existencia, desde la manera de "encontrarse" en el mundo, luterano, más luterano todavía en ciertos respectos, como vimos en la primera parte, que el mismo Lutero. Sin embargo, Haecker, el Padre Przywara y otros críticos católicos, piensan que Kierkegaard, de haber vivido más tiempo, es probable que se hubiera convertido al catolicismo. Yo, personalmente, no lo veo así. Me parece que muchos católicos, movidos por el pío deseo de "buen fin" para las vidas de los no católicos, tendemos o tienden a "traer por los pelos" a éstos al catolicismo. Pero la existencia es mucho más paradójica, contradictoria y oscura de lo que convendría para que casase con nuestros buenos deseos ; los grandes escritores, los grandes pensadores e incluso los grandes *homines religiosi,* no siempre, ni mucho menos, desembocan en el *happy end* católico. Sería muy confortable para nosotros que todos los hombres de valía y bondad terminasen entrando en el redil de la Iglesia y sólo quedase fuera "el desecho". Mas vivimos en un mundo donde, para nuestro escándalo de hombre de poca fe y mucho racionalismo, las cosas rara vez acaban de manera que tranquilice y dé fuerzas a nuestros flacos ánimos. Esta verdad insondable, esta "presencia" del misterio, debemos aceptarla sin tratar de colorear de rosa la vida, empeño vano. Concretamente, en el caso de Kierkegaard, es cierto que el tono de elogio a Lutero cambia en los últimos años. Pero ¿por qué? Porque Kierkegaard, en pleno estadio religioso ya, y dejada atrás la categoría ética, considera que Lutero, a partir de su "aburguesamiento", de su entrada en el orden —pues orden era, por nuevo que fuese—, de la fundación de una familia, de una Iglesia y casi de una política, deja de ser el acongojado fraile que ha roto con la tradición y, sin apoyo de nada ni de nadie, busca ansiosamente la salvación en Dios. Este y sólo este Lutero fue el "hermano" de Kierkegaard. El que vive en la angustiosa revelación de que no es que *cometa pecados,* sino que él mismo, en la entraña de su existencia, *es pecado.* Lo cual no quiere decir para Kierkegaard que, en vista de eso, deba el hombre darse al *pecado,* porque ello equivaldría a "acreditar la mediocridad". La verdad, por tanto, a mi juicio, es que la dirección kierkegaardiana era de ruptura total con cualquier realidad o residuo de realidad eclesiástica ; el "individuo", el "único" sólo ante Dios ; ésta fue la definitiva, la última posición de Kierkegaard.

Pero lo verdaderamente importante para nosotros es que, a pesar de esa distancia entre Kierkegaard y el catolicismo, el nuevo pensamiento católico le debe, directa o indirectamente, no poco. Acabamos de decir que el hombre, según él *es pecado*. Esto, naturalmente, no puede admitirlo ningún católico. Pero semejante exageración, ¿no es como un aldabonazo a una extendida frivolidad católico-usual respecto del pecado, que, según esta "manera de sentir", se lavaría en el confesonario, casi como quien se limpia las manos en el lavabo o toma un buen baño de aseo? Hoy somos ya muchos católicos los primeros en reconocer que la pérdida del sentido del pecado es uno de los más graves males de nuestro tiempo. La conciencia se oscurece a él, generalmente por descristianización, pero también por simple comodidad o por el fariseísmo, por la tentación de perfección, siempre al acecho del hombre religioso. Pero el pecado es una realidad que debemos tener siempre presente. Decía Unamuno, según hemos visto, que el sentimiento de preocupación por el pecado es protestante y no católico. ¿Se debe *poder* decir esto con razón? No. El pecado es inseparable de la religiosidad, lo mismo protestante que católica; el pecado es la cruz que, durante la vida entera, tenemos que llevar.

También la idea del *cristianismo como vida* arranca, modernamente, de Kierkegaard. Para él, el cristianismo es mucho más un *mensaje existencial* que un *mensaje doctrinal,* una enseñanza. Lo fundamental es la reconciliación personal con Cristo mediante los "hechos brutos", como los llama Brunner —esto es, anteriores a toda interpretación filosófica y situados en otro plano que ella—, de la Encarnación, la Pasión y Muerte y la Resurrección. La fe luterano-kierkegaardiana es mucho más creer-en-Cristo que creer-a-Cristo, mucho más "confianza" y "esperanza" que "creencia" y "asentimiento". Sin duda, ambas posiciones son parciales, y por eso hoy la teología católica supera la tendencia doctrinarista de la Contrarreforma mediante la revitalización de la idea tan profundamente paulina y católica del *corpus mysticum*: tanto el creer-a-Cristo como el creer-en-Cristo se sitúan en el *estar-en-Cristo,* en la participación entitativa de los cristianos en el ser de Cristo a través de la incorporación real a su Cuerpo, la Iglesia.

El estar-en-Cristo es *estar-en-la-verdad,* la cual es considerada, tanto por la teología protestante como por la rama más avanzada de la teología católica, como más importante que el abstracto *saber la verdad*. Naturalmente, el catolicismo no puede dejar de ser una religión penetrada de racionalidad. Pero hoy, por haber pasado al

primer plano las zonas oscuras de la existencia, se siente con mayor fuerza que durante la Contrarreforma, su esencial carácter de religión de "misterio". Por cierto que sobre la relación entre el misterio y el dogma ha hecho el protestante Brunner ciertas reflexiones no muy alejadas de algunas posiciones de la llamada "teología nueva". El *mysterium* no es un *asylum ignorantiae,* sino la revelación existencialmente determinada, estricta y suficiente para nuestra salvación, aunque no lo sea para nuestra "curiosidad teológica". En cambio, la significación del dogma rectamente entendido sería puramente negativa, de dique o muro de contención que cierra el paso a esa malsana curiosidad especulativa.

La abrupta separación luterana entre la fe y la razón condujo a los contrarreformadores a insistir en la legitimación de los *preambula fidei.* Pero hoy sabemos —y a esta conciencia no es ajeno Kierkegaard— que la eficacia práctica, apologética del *testimonio* —el *témoignage* de los apologistas franceses— es mucho mayor que la de la *demostración.* Lo cual no obsta a que, efectivamente, haya que lamentar, como dice la Encíclica *Humani Generis,* que ciertos teólogos católicos actuales, dejándose llevar con exceso de esta influencia protestante, "cuanto más firmemente se adhieren a la palabra de Dios, tanto más rebajan el valor de la razón humana".

Kierkegaard ha sido también el descubridor de la *historicidad* del cristianismo, frente a todas las otras religiones, esencialmente míticas y, por tanto, "intemporales" (Romano Guardini ha meditado particularmente sobre esto). Es lo que llama Brunner la *Einmaligkeit* definida por aquellas tres palabras del Credo : "bajo Poncio Pilatos". Pues, como dice Kierkegaard, la gran paradoja cristiana es que lo eterno se hace histórico y que la bienaventuranza se funda en un acontecimiento ocurrido en lugar y fecha determinados ; en el hecho de que Dios haya existido históricamente sobre la tierra.

La diferencia cualitativa entre religión y moral, tan urgente de predicar hoy, por lo menos en nuestro país, donde tantas veces se nos da moral por religión, es bien percibida por Kierkegaard ; "es posible estar perfectamente en regla con los hombres, ser, como se dice, buen padre y buen marido, amigo servicial y ciudadano honrado, sin detrimento de que la vida entera sea pecado y pecado que conocemos a la perfección". Igualmente, la "paradójica" afirmación de que ningún *hombre* tiene derecho a dejarse matar por la verdad y la convicción kierkegaardiana de que el heroísmo es una categoría estrictamente ética, de ninguna manera religiosa, ¿no nos recuerdan la propensión del católico Graham Greene —so-

bre el que hablaremos en el capítulo siguiente— a desconfiar del heroísmo hasta en el martirio? Y ya que ha surgido el nombre del novelista inglés, también me parece existir una cierta posibilidad de relación entre la importancia del *riesgo* religioso en Kierkegaard y el descubrimiento de Dios en las situaciones-límite, en el riesgo total de los personajes de Graham Greene.

En fin, incluso la idea, cada día más extendida, de que los católicos no han de mantenerse gazmoña, defensivamente apartados de los no-católicos, sino que deben convivir con ellos, a fin de poder prestar eficazmente ese testimonio de su fe al que antes nos referíamos, tiene su antecedente en estas palabras de Keirkegaard: "En cuanto a mí, una idea me ha parecido provechosa: a estos grandes genios del mundo que han puesto la mano en la rueda de la historia humana quisiera verles agrupados... No obstante, los cristianos han temido siempre admitir en su sociedad a estos grandes hombres, a fin de preservarse de mezcolanza, a fin de evitar que resuene más de una nota y buscando reunirse como en un cenáculo cerrado, con la satisfacción de haber construido una infranqueable barrera de la China contra los bárbaros."

Pero la corriente protestante no fluye hacia el catolicismo únicamente por el cauce de Kierkegaard. En el capítulo dedicado al calvinismo y también en el anterior, al hablar de los calvinistas Barth y Brunner, vimos que esta confesión pone todo el énfasis posible en exaltar la *maiestas,* la "trascendencia" de Dios. Es lo que Brunner llama la falta de "continuidad" entre la vida humana y la vida divina. Pues aun cuando además de la *besondere Offenbarung* (la Revelación propiamente dicha) admita una *allgemeine Offenbarung* (la *lex naturae*), niega que, como según él intenta el catolicismo, pueda ésta "adicionarse" a aquélla. Ahora bien: en el catolicismo actual, tras una inclinación excesiva por la "religión de encarnación" —alianzas del trono y el altar ayer, catolicismo social, progresista, etc., hoy—, parece advertirse una reacción hacia el "catolicismo de trascendencia". El cardenal Suhard, en su Carta Pastoral de la Cuaresma de 1948, previno lo mismo contra un exceso que contra el otro. Pues si bien es cierto que la generalidad de los cristianos piensa en Dios en su relación con nosotros y nunca, o muy pocas veces, en Dios en Sí, por el otro lado, "los partidarios de la Trascendencia pura —los que conciben a Dios como "El Separado"— se contradicen limitando su Majestad al... desconocer el Gobierno del universo por la Providencia".

No específicamente emparentadas con el calvinismo ni tampoco

con Kierkegaard, sino más bien genéricamente protestantes, son las solicitaciones en virtud de las cuales diversos teólogos católicos, reaccionando contra una materialización de la realidad eclesiástica —Iglesia-institución, Iglesia-sociedad como sinónimas de la plenitud sobrenatural de sentido de la Iglesia católica—, apuran, con mayor o menor fortuna, las posibles diferencias entre el ser de la Jerarquía eclesiástica, el ser de la Iglesia visible y el ser del *Corpus Ecclesiae mysticum.*

En suma, he aquí un breve muestrario de temas teológicos que se ha traído a estas páginas con la sola intención de mostrar que la *situación* actual del catolicismo no le hace permeable únicamente al *talante* protestante, sino que la comunicación, traspasando los linderos de la pura sensibilidad, llega hasta el *pensamiento* mismo. Pero, una vez más, quisiera subrayar, para no pecar de unilateral, dos cosas : en primer lugar, que esta comunicación es recíproca, que se trata de una ósmosis y que el hecho de que nosotros no hayamos atendido, a lo largo de todo este libro, más que al paso de allí hacia acá, no quiere decir, ni mucho menos, que no haya otra corriente en dirección contraria. Y, en segundo lugar, que sería un grave error pensar que esta "abertura" actual del catolicismo consista exclusiva, ni siquiera principalmente, en una orientación, en un "mirar" hacia el protestantismo. Sería muy lamentable que se tomase por limitación de la realidad lo que sólo es limitación de nuestro presente objetivo. El pensamiento católico actual mira hacia otros muchos lados. Piénsese, por ejemplo, en la manera cómo está beneficiando el fértil campo de la teología griega. Junto a él, lo protestante tal vez no sea más que una pequeña parcela.

CAPÍTULO III

LEJANIA Y CERCANIA DE NUESTRO TIEMPO A DIOS

¿CÓMO se enfrenta el hombre actual con Dios? ¿Cómo "está puesto" ante El? Este es el tema con el que vamos a cerrar el presente libro; tema que, por lo menos en sí mismo, es elevado y al par —coincidencia difícil— concreto, pues vamos a tratar de Dios, pero no en sí mismo, sino en nuestra experiencia contemporánea, en el modo —o los modos— de alejarnos de El y de acercarnos a El que nos son propios.

Alguna vez he tenido ocasión de aludir a la importancia extrema que cobra el hecho de que se vuelva a hablar de religión entre seglares y de que, particularmente los hombres de letras, traigamos ésta a capítulo; quiero decir, al centro de nuestra vida intelectual y literaria. Es menester su incorporación a nuestro pensamiento y a nuestra expresión, a nuestra literatura en suma, vivificando y actualizando así temas abandonados durante dos siglos largos al sermón, al libro piadoso o al tratado teológico. Pues a los clérigos corresponderá —aunque tampoco exclusivamente a ellos; al final volveremos sobre esto— hacer profunda la meditación cristiana. Pero a nosotros los seglares nos compete, sin duda, hacerla *interesante,* para lo cual, evidentemente, lo primero que hemos de hacer es *interesarnos* de veras en ella.

Por fidelidad, pues, a esta convicción y por fidelidad al espíritu de este libro, para esta reflexión final sobre la religiosidad contemporánea, me voy a apoyar metódicamente no en los maestros del *pensamiento,* los teólogos —sobre los que algo, lo menos posible, acabamos de decir—, sino en el testimonio de los maestros de la *sensibilidad,* los escritores. Una tercera razón junto a aquellas del propósito de la presente obra y de lo interesante afianza, creo yo,

esta preferencia: es la de que, a nuestro juicio, la mayor parte de las innovaciones teológicas han sido, en último término, esfuerzos por adaptar el entendimiento de los dogmas a la sensibilidad contemporánea, a la manera actual de vivir la religión; y esto lo mismo la teología jesuita de Molina y Suárez en el siglo XVI, que la "teología nueva" en pleno siglo XX. Es decir, que casi siempre una modificación en la sensibilidad religiosa, en la espiritualidad, precede a la congruente modificación en la opinión teológica.

Ya que hemos hablado tan poco de España en el curso de las páginas anteriores —el tema quedará para otra ocasión— hubiésemos preferido que, como compensación, esos pocos y claros testigos de nuestro tiempo que vamos a citar ahora fuesen todos españoles. Sin embargo, la penuria de literatura católica que padecemos es tan extraña como extrema. No es, claro, que se eche de menos una novela de tesis, a lo Alarcón, impulsada por el afán laudable, pero antiliterario, de "demostrar", de "probar" la "verdad" de la religión cristiana. Pero ¿es concebible que en un país como éste, católico, sin discrepancia alguna, por lo menos en apariencia, no haya entre los novelistas —y algunos hay, aunque no muchos, notables— nadie verdaderamente sensibilizado para la religiosidad de nuestro tiempo, y que quien quiera leer novelas religiosas haya de buscarlas en Francia, en Inglaterra, en Alemania, en Austria? Sin embargo, así es. Desde *San Manuel Bueno, mártir* —suponiendo que este libro sea efectivamente una novela, y sin entrar en la discusión de su religiosidad—, no se ha escrito en España una sola novela religiosa importante, y aquí, ahora, no cabe sino lamentarlo y buscar nuestros testigos allí donde se encuentren. Tres, fundamentalmente, hemos escogido: un poeta español, un novelista inglés, ambos católicos, y una tercera persona, francesa, alma hondamente religiosa, próxima al catolicismo, en el que, sin embargo, nunca llegó a entrar. Nuestros tres "profetas del presente" se hallan instalados, incluso por su edad, en la entraña misma de nuestro tiempo: uno nació en 1905; otro, en 1907; el último, en 1909.

Pero antes de seguir adelante es menester precisar nuestro tema, o, dicho en otros términos, delimitar, en su trazo fundamental, nuestra presente situación religiosa. Creo que, pese a una mayoría de fervor tradicionalmente heredado en España, a una minoría de fervor intelectualmente conquistado en Francia —sirvan estos dos casos como ejemplos mayores, junto a los que cabría poner otros—. nuestro tiempo está cercado por la descristianización, por

la indiferencia religiosa, por la privación de Dios. Estamos atravesando una "noche oscura"; Dios está sin duda siempre ahí, pero a los hombres de nuestro tiempo apenas nos es dado sentirle más que en su hueco, en el vacío, en su Ausencia. Sin embargo, es menester distinguir, porque no a todos los hombres de nuestro tiempo les falta Dios de la misma manera. Hay fundamentalmente dos modos contemporáneos de privación, de *inexperiencia* de Dios. Para unos, el modo de estar presente Dios es su Ausencia. Para otros, el modo de estar ausente es su presencia, su trato (aparente, lo que no quiere decir igual que engañoso). O sea, que Dios puede estar lejos, en su cercanía. Y también puede estar cerca, en su lejanía. A continuación vamos a examinar por separado uno y otro modo de privación, de falta de Dios. (Y no escandalice esta expresión. En realidad, todos los hombres, salvo en contados momentos los místicos, estamos siempre más o menos privados, lejanos de Dios.)

Empezaremos por el modo de la (relativa) cercanía, que luego nos manifestará como su otra cara el alejamiento, la distancia, la Ausencia. Por el momento, la palabra cercanía se toma aquí en un sentido bien sencillo: el de sentirse, como se suele decir, "con los papeles en regla", preparado siempre para comparecer en juicio, firmemente instalado dentro de un *orden* humano que se vive como unívocamente enderezado a Dios.

Este orden puede ser *heroico* u *obligacional*. El primero, el orden heroico, corresponde a una concepción de la religión como "hazaña ante y para Dios". Empresas del Cruzado, del Caballero de la Fe, del Paladín del Cristianismo; hermosas supervivencias de una religiosidad medieval, de Orden de Caballería, o contrarreformadora, de guerra por la religión; figuras, realizaciones cristianas, que con su conjunción de la sublimidad sobrenatural y la grandeza natural, con su síntesis de santidad y heroísmo, han enardecido y enardecerán siempre la imaginación generosa de todos aquellos jóvenes en que lo piadoso no quite a lo valiente. ¿Quién, noble y creyente, no ha soñado alguna vez con el ideal del heroísmo cristiano?

Pero, desde el siglo XIII, la época en que se inventa una nueva forma de existencia municipal y burguesa quedarán puestos los cimientos de otro modo cristiano de vivir en orden; más propia y literalmente *en orden*, por *ordinario*, que el anterior, *extraordinario* siempre, en cuanto heroico. Fue Santo Tomás quien dio la fórmula con su doctrina de la religión (*S. Th.*, 2.ª, 2ª, q. 80

y 81), secundaria dentro del sistema teológico tomista y de escaso valor como reflejo del modo personal de santidad de su autor ; pero, según ha hecho ver el tiempo, fundamental para entender la praxis cristiana de la época moderna. Según Santo Tomás, que sigue aquí una concepción jurídica estrictamente romana, la religión no es sino un caso particular del *suum cuique tribuere,* de la virtud cardinal de la justicia : *iustitia adversus deos,* pago de la deuda contraída, satisfacción, siquiera inevitablemente deficiente, porque, como dice el Salmo y repite Santo Tomás : *Quid retribuam domino pro omnibus quae retribuit mihi*? Es verdad que el Santo de Aquino pudo apoyarse en esta teoría porque casaba bien con la idea judaica de la religión, como Testamento, Alianza, pacto (es decir, entenderá el hombre moderno : contrato). Nuestra contraprestación nunca puede equivaler, ciertamente, a la prestación divina ; pero si la satisfacemos, cumpliendo los Mandamientos, Dios nos salvará. La religión se convierte así en una *obligación* para con Dios, pero también en una garantía, en una *seguridad* de salvación. Y no deja de ser curioso comprobar contaminaciones de este sentimiento donde menos podría pensarse ; por ejemplo, en Unamuno, cuando considera a Dios el "garantizador de nuestra inmortalidad".

El "signo y señal" de la religiosidad es, ya se sabe, de una parte, el cumplimiento de ciertas exterioridades, de ciertos ritos : de otra, la moralidad, es decir, dentro de la mentalidad moderna, el comportamiento del *honnête homme,* del *gentleman.* Pero mejor que acudir a denominaciones extranjeras es el recurso a los expresivos títulos de Gracián ; y si el orden que antes considerábamos era el de *El Héroe,* esta segunda conducta religiosa será la propia de *El Discreto* : seriedad, formalidad, discreción en el trato con Dios.

Las formas degenerativas de un tipo de religiosidad como éste, ya en sí mismo de baja presión, vendrán rodadas. De la religión bajo especie de *contrato,* que proporciona *seguridad,* el hombre burgués pasará fácilmente a vivirla como *contrato de seguro* de la vida eterna. Pensar en la muerte es inquietante, intranquilizador. ¿Qué pasará en el más allá? El hombre moderno considera con Pascal que se corre un riesgo, y su espíritu negociante le lleva a cubrirse de él mediante la suscripción de una póliza de seguro. Así, el que termine en el infierno irá a parar allí por su falta de seriedad comercial, por no haber *pagado religiosamente* su prima, anual o semanal. El proceso degenerativo podrá terminar, por otro camino, en laicización ; la moralidad, como signo de religiosidad,

cobrará entonces independencia, se hará autónoma y se subrogará en el lugar de la religión. O bien será el signo puramente exterior de ésta, lo "ceremoniático", que decía San Juan de la Cruz, el fariseísmo, la "representación" sin realidad, su menguado sucedáneo.

Hemos expuesto hasta aquí primeramente el orden de la religión señorial o cristianismo heroico, sobre el que luego volveremos. Después, en su forma genuina y en sus formas degeneradas, el orden religioso- obligacional, el cristianismo burgués. Su repulsa es fácil, de palabra ; lo malo es que casi todos los cristianos actuales, quién más, quién menos, estamos incursos en él. Por un instante de verdadera devoción, cuántas largas jornadas de rutinaria "obligación", muchas veces, además, incumplida, y qué secreto sentimiento invenciblemente "contractual" : *Do ut des,* "negocio de la salvación", soy bueno *para* salvarme o *para* no condenarme. Y aun cuando no llegue a ser así, aun cuando sigamos espontánea, querenciosamente —y ya es mucho—, la llamada divina, ¡ qué mate, mediocre, cotidiana, burguesa cercanía a Dios ! ¡ Y qué lejanías infinitas tras este "estar en regla", tras este aparente "estar con Dios" !

Sí, es verdad. Todo eso es verdad, y por eso, tirando por otro lado, cabe buscar a Dios —mejor, encontrarle, de pronto, sin buscarle, casi sin saber *a Quién* se ha encontrado—, recorriendo fugitivo, de noche, a escondidas, otros caminos, luego veremos cuáles. Pero es posible también, tras un proceso de clarificación y rescate para el bien de cuanto llevamos dicho, aceptar nuestra existencia tal cual es, *escogerse* —como diría Sartre— el pequeño burgués que la vida nos ha hecho, decir sí a nuestro destino. Y por la regla, por el orden, por la aparente cercanía descifrada en su lejanía, pero descifrada también en su poesía, ir despacio, día a día, con la corbata bien puesta, acudiendo a la oficina a diario y a misa los domingos, paseando del brazo de la esposa, empujando el cochecito de los niños, llevando de la mano a los mayores, andando por el campo, recordando a los padres, viejos o muertos ; viviendo, en suma, la existencia ordinaria exactamente igual, por fuera, a tantos otros miles de existencias ; caminar así, envejecer así, morir y sobrevivir en Dios.

Después de estas palabras apenas si es menester declarar el nombre de nuestro primer testigo del tiempo, el poeta Luis Felipe Vivanco. Pero mejor fuera decir *testimonio* que *testigo*. Pues Luis Felipe Vivanco posee, junto a ésta, otras realidades y otras posibilidades también. Es mucho más inquieto, y hasta turbulento

—con tempestades por dentro que a veces, raras veces, estallan fuera— y rebelde de lo que pudiera pensarse. Y hay en él, sin duda, una honda veta de poesía muy diferente que, en cierto sentido, podemos llamar mística. En cambio, el testimonio es inequívoco [1] y se llama *Continuación de la vida*: continuación, paso a paso, dentro de una conformidad serena, *arraigada* en una familia, una tierra, un hogar, una profesión; *protegida* por una firme creencia religiosa y moral de tipo tradicional, que le sirven de consistente envoltura; fundada en un *acoplamiento* o *armonía* perfectos entre los amados deberes del orden natural —"tener casa, tener para siempre una esposa", tener un trabajo que nos ennoblezca, tener unos hijos que nos continúen, tener, en suma, y no conviene evitar la burguesa palabra, una *posición* —y las obligaciones del orden divino— progreso sin prisa y sin pausa hacia Dios, hacia ese mismo Dios que se queda en vela para defender, mientras dormimos, nuestro hogar. En definitiva, paz espiritual, y, si es permitido alguna vez a los humanos emplear esta peligrosa expresión, vida, en la monotonía de su superficie, en la limitación de sus aspiraciones, en el contrapunto de su inseparable tristeza, feliz.

Pero ahora, si se me permite, vamos a citar a los testigos de la parte contraria, que, como dijimos, son dos: uno, el conocido novelista inglés Graham Greene, de quien hay traducido al español uno de sus libros más importantes, *El poder y la gloria*. Sobre nuestro último testigo, la francesa Simone Weil, quizá sea oportuno decir unas palabras de presentación. Nacida el año 1909, única hermana de un eminente matemático, estudió filosofía brillantemente, pero el profesorado no podía satisfacer una vida como la suya, ardiente de compasión y amor por los humildes. El año 1934, no por ninguna "curiosidad" o frívola adquisición de "experiencias", sino por la pasión central de su vida, que la empujaba a hundirse solidariamente en el anonimato, en la masa obrera, en la desgracia, vivió durante un año la vida proletaria, dedicándose, a pesar de su constitución física débil, al penoso trabajo de fábrica. Allí, asumida totalmente la condición de la mujer obrera, como si nunca hubiese sido otra cosa, quedó marcada para siempre en su cuerpo y en su alma. Pocos años después el mismo irresistible impulso la trajo a

[1] Inequívoco, al menos, en cuanto posible "lectura", junto a la cual, es verdad, pueden hacerse otras distintas. Nadie, ningún lector —ni el autor mismo, es claro— agota un libro.

nuestra guerra, frente a nosotros, no para luchar con las armas, sino por ponerse junto a la causa que ella creía de la justicia, la miseria y la liberación de los oprimidos. Hay una hermosa carta suya a Bernanos, donde le cuenta la fuerza, superior a sí misma, que la hizo venir, y la terrible decepción que aquí sufrió. Presenció muchos crímenes, presenció la embriaguez que se apoderaba de los hombres al derramar la sangre de sus semejantes. Un accidente que sufriera y una repulsión infinita la alejaron de nuestro país. Pero antes, una vez, ella, que no era ni comunista, ni católica, que todavía no sentía ninguna especial simpatía por nuestra religión, estuvo a punto de asistir a la ejecución de un sacerdote: "Durante los minutos de espera —cuenta— me preguntaba si iba a mirar simplemente o si, tratando de impedir el fusilamiento, me haría fusilar yo también; todavía no sé lo que habría hecho si un azar feliz no hubiera impedido la ejecución."

Después estalló la guerra mundial, y cuando París fue declarado ciudad abierta, se trasladó a Marsella. La legislación contra los judíos del Gobierno de Vichy la excluyó curiosamente de la enseñanza; y digo curiosamente porque, según se ve en sus libros, publicados todos después de su muerte, era ella misma, teórica y religiosamente, en extremo antisemita. Y ésta es la época en que se acerca al catolicismo [2], descubre a Jesucristo, la Misa y la Eucaristía, pero no llega a recibir el bautismo. Traba relación con un dominico, el P. Perrin, el primer sacerdote, acaso el único, que conociera en su vida, el cual, ante su deseo de trabajar en el campo, la recomienda a Gustave Thibon. Permanece algún tiempo junto a él, pero pronto se marcha para contratarse en otro lugar, porque allí no se le permite participar en las más comunes y rudas faenas campestres. Poco después parte con su familia, tras escalas en Orán y Casablanca, para los Estados Unidos. De allí vuelve a Inglaterra para participar de algún modo en el peligro de la guerra. Se niega a alimentarse más de como lo hacen —o supone que lo hacen— sus compatriotas que han permanecido en Francia, y así, contraída una tuberculosis, muere literalmente de hambre. Después de la guerra es cuando ha sido dado a conocer su pensamiento. De los cuatro libros suyos hasta ahora aparecidos el primero fue prologado por Thibon, y otro, por el mencionado P. Perrin.

[2] Ultimamente se ha precisado con bastante rigor la considerable distancia a que quedó de él. Véase *Dieu Vivant*, núm. 17, *Etudes*, enero 1951, y *La Vie Intellectuelle*, diciembre del mismo año.

Pero ya es hora de volver a nuestro tema, el del segundo modo de privación de Dios ; el que nos presenta, como primera cara, la *inexperiencia* radical de Dios, su lejanía, su inaccesibilidad, su Ausencia. "Aquel a quien es menester amar, está ausente", dice Simone Weil, para quien las palabras de Cristo en la Cruz : "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?", expresan la verdadera condición humana. Antes veíamos de qué manera Dios "estaba con nosotros". La experiencia a que vamos a asistir ahora es la de "estar sin Dios", o, como llega a decir Simone Weil —cuya fuerte influencia de San Juan de la Cruz sería muy interesante estudiar—, incluso la de "pensar que no existe", porque sólo así llegará a manifestar en toda su pureza su existencia.

Claro está que este sentimiento religioso de derelicción de ninguna manera se limita a nuestros dos testigos, sino que es una de las dominantes de nuestro tiempo. ¿Acaso no es una misma, por ejemplo, la simbología de *El Castillo,* de Kafka? [3]. No hay posibilidad de comunicación con el Señor de allá arriba. Es verdad que existe entre el Castillo y nosotros un hilo de unión, el del teléfono ; pero quien tiene experiencia sabe a qué atenerse respecto de esto : no hay central que dé verdaderamente curso a nuestras llamadas, los aparatos del Castillo están generalmente desconectados, y si contestan, todavía peor : ¿Qué crédito otorgar a esa pretendida respuesta? No hay más vínculo que el del protocolo, a través de infinitos y muy dudosos mensajeros y secretarios, a través de interminables expedientes que nunca leerá nadie ; a esto es a lo más que podemos aspirar. Sería fácil documentar con otros muchos textos este sentimiento contemporáneo de lejanía de Dios. Baste citar las palabras siguiente de Saint-Exupéry : "Señor, nunca he alcanzado hasta tu Majestad. Pero un Dios que se deje alcanzar y mover, no es un Dios. Por primera vez descubrí que la grandeza de la oración consiste ante todo en que no obtiene respuesta."

Entre los modos de cercanía de Dios examinados en la primera parte veíamos en primer término el del heroísmo. ¿Qué aspecto toma la tentativa heroica contemplada desde este otro lado? La actitud heroica es continuación de una ilusión precristiana : la de que el hombre puede levantarse prometeicamente por encima de sí mismo y conquistar la gloria, la inmortalidad, la autosalvación ; y pues es ya, según se ha dicho, un microcosmos, hacerse también

[3] Sobre Kafka puede verse el artículo del autor, *Frank Kafka,* publicado en el número 71 (noviembre, 1951) de la revista *Arbor.*

un microtheos, un "pequeño Dios". Ahora bien: para quien tiene conciencia del pecado y de la impotencia humana, de la "distancia" a Dios, esto es imposible. Por eso puede decirse que el heroísmo puro y la santificación son movimientos de sentido opuesto. El heroísmo es *ascenso del hombre* hacia Dios. La santificación, *descenso de Dios* al hombre. La santidad, deificación. El heroísmo, "endiosamiento", en el sentido usual, según el cual se dice del ensoberbecido que "está endiosado". El heroísmo es *ascensión*; la santidad, *asunción*. Todavía otra expresión de nuestra lengua parece venir a confirmar, con su extraña dualidad de significaciones, esta oposición. Me refiero a la locución "hombre de Dios", que significa, es claro, hombre-para-Dios, hombre que pertenece a Dios, es decir, santo; pero que también se emplea para aludir al "pobre hombre", al tipo diametralmente opuesto al héroe.

Evidentemente cabe una armonía de estos dos contrarios, un heroísmo puesto al servicio de la santificación y convertido en sacrificio. Pero nuestros testigos, extremadamente antipelagianos, desconfían del brillo, del esplendor del heroísmo, hasta en el mismo martirio. "Cristo —dice Simone Weil— no murió como un mártir. Murió —de una manera infinitamente más humilde— como un criminal de derecho común." Y a la hora de la muerte todos los discípulos le abandonaron. Sólo después de la resurrección, cuando hubieron adquirido la firmísima convicción de su poderío, estuvieron suficientemente amparados como para soportar toda clase de suplicios. Morir por lo que es fuerte o se siente como tal, es infinitamente más fácil que morir abandonado. Y por eso el protagonista elegido por Graham Greene en su novela *El poder y la gloria,* no es ningún mártir idealizado, como suelen serlo los de tantas hagiografías, y aureolado por el resplandor de su hazaña, sino un pobre sacerdote vacilante y pecador, cuyo martirio sólo a duras penas se salva de ser una apostasía. Y hasta es muy posible que el bello tiempo de los mártires inconmovibles haya pasado ya para siempre. El ejemplo del cardenal Mindszenty muestra que un instrumento irresistible, mil veces más fuerte que la violencia, la droga, basta para hacer confesar al hombre más firme y, digamos la palabra, heroico, lo que quiera su verdugo. ¿A qué quedará entonces reducido el heroísmo cristiano? La conclusión a que llega Graham Greene es, más o menos, ésta: "La verdad es que el diablo y Dios hacen uso de gentecillas simples, lisiadas o deformes, para alcanzar su fin. Cuando las utilizaba Dios, se hablaba de nobleza; pero cuando era el diablo, se

condenaba como perversidad. Mas en los dos casos el material humano era bien lamentable."

Pero si los "Héroes" salen muy deteriorados de esta crítica, en peor estado serán puestos los "Discretos", los practicantes de un orden obligacional, llanamente burgués. Por de pronto, la seudorreligión de la pura exterioridad y las "buenas formas" es, naturalmente, rechazada. Vale más ser publicano que fariseo. También ser, diría yo, "fariseo al revés", es decir, guardar el *secretum meum mihi,* ponerse el *disfraz* mundanal y laico de que hablaba Kierkegaard, renunciar a "sacar partido", directa o indirectamente, de la Fe.

Tampoco puede aceptarse, es claro, desde este punto de vista, ni en realidad desde ninguno, el entendimiento de la religión como el "seguro de vida eterna", de que hablábamos antes. También en este punto son nuestros testigos sumamente extremados. El protagonista de la novela de Graham Greene *La entraña de la cuestión,* que, por supuesto, no se presenta de ninguna manera como "ejemplar", comulga sacrílegamente una y otra vez y, finalmente, se suicida, arrojando sobre sí deliberadamente, puesto que es creyente, el peso horrible de su propia condenación, arrastrado a ello por una extraña piedad y por la conciencia hiperestesiada de su responsabilidad respecto de las personas cuya vida depende de la suya. El amaba verdaderamente a Dios, pero no podía sufrir el sentimiento de que ese amor creciese a expensas del amor a una sola de sus criaturas. Y quizá el "fondo del problema" consista para el autor en que el malvado puede ciertamente *ser condenado* ; pero el poder de *condenarse,* es decir, de aceptar la condenación, porque toda fuente de esperanza se ha secado ya, porque ya no se espera nada de "este mundo", solamente asiste al que, a pesar de todo, es —relativamente— un hombre de bien.

El amor a Dios de Simone Weil es todavía más puro y desinteresado. Esta muchacha, cuya figura habría de estudiarse a la luz de San Juan de la Cruz, cuya doctrina actualiza de manera sumamente interesante y con un acento tan personal como profundamente vivido, pero también a la de Santa Teresa, a quien se parece en el temple espléndido, tiene expresiones que nos recuerdan alguna de la Santa. En una carta escrita al P. Perrin dice : "Si, en virtud de una hipótesis absurda, muriese yo sin haber cometido faltas graves, y a pesar de ello cayese en el infierno, debería a Dios, sin embargo, una gratitud infinita, a causa de mi vida terrestre, y eso aun cuando yo sea un pobre objeto, tan insuficiente-

mente conseguido." Y en otra carta escribe que obedecería con alegría cualquier orden de Dios, incluso la de ir al infierno, aun cuando, con palabras que acreditan su sano sentido, añada que "no quiere decir, bien entendido, que tenga preferencia por órdenes de ese género. No tengo esa perversidad".

Se ha dicho, creo, que la razón última por la que Bergson no entró en la Iglesia fue la de no separarse, en momentos quizá críticos, de las gentes de su raza. La "raza" de Simone Weil, biológicamente la misma, era en una realidad más profunda, la masa anónima de los desgraciados, de los que, sobre carecer de todos los bienes de este mundo, están privados de Dios : "Cuando me represento concretamente y como una cosa que podría estar próxima, el acto por el cual yo entraría en la Iglesia, ningún pensamiento me es más penoso —escribe— que el de separarme de la masa inmensa y desgraciada de los descreídos."

También la moralidad, como "prueba fehaciente" o como camino seguro hacia Dios, es puesta en cuestión. En primer lugar, porque puede obedecer, evidentemente, a razones extrarreligiosas. En segundo término, porque a su base puede haber una falsa conciencia de cercanía a Dios, esto es, un fariseísmo en el sentido estricto de la palabra (no en el vulgar de hipocresía", sino en el de "estar en regla" con Dios). Y, en fin, porque no suele ser en el orden, en la satisfacción de sí mismo y en la seguridad, sino, al revés, en medio de la miseria y la abyección, en la rotura y el fracaso existencial, cuando el alma está más propicia para que en ella irrumpa Dios. Los publicanos o los samaritanos, no los fariseos, eran y siguen siendo los más fáciles a la conversión. Dios, al revés que la policía, prefiere a los indocumentados. Pues, como escribe Simone Weil, "una cierta virtud inferior es una imagen degradada del bien de la que es menester arrepentirse, pero de la que es más difícil arrepentirse que del mal". La virtud moral no es, en sí misma, religiosa. Esta es también la razón de la escasa estimación que muestra Graham Greene por el cristianismo, sólidamente moral, del *gentleman*. Sin duda, el novelista que en *El tercer hombre* llega a Viena invitado por su antiguo amigo, es una simpática y sencilla versión democrática del *gentleman*, muy seguro de cómo debe comportarse. Por eso mismo el autor se complace en meterle en un callejón sin salida, en el fondo del cual una muchacha amada se permitirá despreciar esa "su preciosa honradez".

Y es que la estimación social nos conduce fácilmente a la satisfacción de nosotros mismos. Por el contrario, la degradación y

el rebajamiento, al excluirnos del mundo, no deja opción para otro asidero que el divino; al que le faltan los hombres todos, al expulsado de la "comunidad de los hombres honrados", sólo le queda una posibilidad positiva: Dios. El lado irreparable, el verdadero drama de la abyección, desde el punto de vista implacablemente ascético, no consiste en que destruya nada valioso en sí; pero, como escribe Thibon, impide a Dios que lo destruya místicamente El mismo.

Que la religión está por encima de la moral era verdad bien sabida —y, ¡ay!, harto practicada— por el hombre clásico español. Muy poca cosa es, por sí sola, *ser honrado*. Y mucho puede apartarnos el apego a la *honradez* como *honra* de aquella otra cosa: ser, sencillamente, *hombre de Dios*. Por eso Graham Greene pone como lema, al frente de su novela *La entraña del asunto,* estas palabras de Peguy: "El pecador está en el corazón mismo de lo cristiano... Nadie tan competente como él en materia de cristiandad. Nadie, como no sea el santo."

Fácilmente se comprende que para una práctica cristiana como la que venimos describiendo, que acentúa lo menesteroso y humilde del hombre, la idea, expuesta en la primera parte de este capítulo, de la religión como *justicia y orden*, tiene que aparecer, no precisamente falsa, pero sí desenfocada e insuficiente o, mejor, excesiva. Exigir al hombre justicia-para-Dios es pedir demasiado a quien apenas puede ofrecer más que, como la viuda del Evangelio, su misma indigencia. Por otra parte, ya veíamos, al hablar de Luis Felipe Vivanco, o, mejor dicho, de su libro, que semejante entendimiento de la vida postula una *conformidad* o *armonía* preestablecida entre un *orden humano* de existencia —pertenencia a una tierra y una familia, posesión de una religión heredada, un hogar, una descendencia legítima, una profesión decorosa, una buena reputación moral y, como decíamos, usando el lenguaje familiar, una "posición social"—; entre todo esto y Dios, que, providencialmente, se encarga de protegerlo. Acoplamiento admirable que, como también señalábamos, nos otorga el grado limitado, pero máximo, de felicidad que podemos pretender sensatamente sobre la tierra.

¿Qué pensar, desde la otra ladera en que estamos situados ahora, de aquella *aurea mediocritas* cotidiana, doméstica y "privada", como camino hacia Dios? Escuchemos a nuestros testigos. Simone Weil, que es, de los dos, a la vez la más mística y la más teórica, distingue dos planos: el de una vida verdaderamente humana

y el de su personalísima experiencia religiosa. Dentro de una consideración propia del primer plano afirma que ningún ser humano debe ser privado de esos bienes relativos y mezclados —hogar, patria, familia, tradición, arraigo en una decorosa existencia temporal—, a la defensa de los cuales, frente a una civilización tan despiadada como la de nuestro tiempo, ha dedicado todo un libro, publicado justamente bajo el título de *L'enracinement*. Estas realidades son, como ella las llama con una palabra griega, *metaxú*, es decir, literalmente, "entre", puentes para que uno pase a través de ellos, región a la vez del bien y del mal, pero absolutamente necesaria, si no se es santo, para asegurar una existencia *humana*, e intermediaria de otra más-que-humana. Bellamente lo ha expresado en el siguiente pensamiento: "Este mundo es la puerta cerrada. Es una barrera. Y es, al mismo tiempo, el pasaje."

Hasta aquí no hay diferencia esencial, ciertamente, respecto a *Continuación de la vida*. Pero después Simone Weil empieza a hablarnos con su voz más auténtica, la de su "noche oscura". Y entonces nos confiesa que siente que le es necesario y le ha sido prescrito encontrarse para siempre sin hogar, sola, extranjera y en destierro; que no puede tener familia y ni siquiera amigos, que todos los hombres le son extraños. Pues "es verdad —escribe— que es menester amar al prójimo; pero en el ejemplo que da Cristo como ilustración de este mandamiento, el prójimo es un ser desnudo y sangrante, desvanecido en el camino y del que nada se sabe. Se trata de un amor completamente anónimo y, por lo mismo, completamente universal"; y tampoco el trabajo, el trabajo manual moderno, de fábrica, es, ni mucho menos, una pura bendición. "Una ardilla girando incesantemente en su jaula" es el ejemplo de la situación del obrero: trabajar para comer, comer para trabajar, trabajar para comer... Trabajo, como el del esclavo, sin otra finalidad que la de subsistir. "El trabajo es como una muerte." Y por eso "los trabajadores tienen tanta necesidad de poesía como de pan. Necesidad de que su vida sea una poesía. Ninguna poesía concerniente al pueblo es auténtica si no entran en ella la fatiga y el hambre y la sed que nacen de ella. Pero solamente la religión puede ser la fuente de esta poesía. Pues no es la religión, sino la revolución, el opio del pueblo".

En cuanto a la concepción de la vida cristiana como mansa y doméstica cotidianidad, es, sobre todo, Graham Greene su gran contradictor. Su novelística es la del hombre perseguido y acosado, la del hombre puesto, como diría Jaspers, en "situación-límite", lejos

de los menudos afanes y los consuetudinarios pecados de cada día, desnudo y solo ante el peligro, ante la muerte, ante Dios.

¿No es ésta precisamente la justificación profunda del carácter policíaco y "emocionante" de los libros del novelista inglés? Por lo demás, esta característica de acción "folletinesca", en la que acontecen cosas verdaderamente graves, es común a casi todos los escritores actuales, en contraste con la novela de la generación anterior, de la literatura pura, en la que nunca "pasaba nada". Es Sartre, creo, el que primero lo ha visto: "¿qué hacen Camus, Malraux, Koestler, Rousset, etc. —se pregunta—, sino una literatura de situaciones extremas? Sus criaturas están en la cima del poder o en calabozos, la víspera de morir o de ser torturados o de matar; guerras, golpes de Estado, acción revolucionaria, bombardeos y matanzas. En cada página, en cada línea es siempre el hombre entero el que se pone en cuestión".

En la primera parte, y muy particularmente a través del bello libro de Vivanco, sentíamos la religión como protección, providencia y moderada felicidad. Aquí, al contrario. Según Simone Weil, Dios nos ha abandonado literalmente en el tiempo, regido por la ley implacable de la necesidad. Y envía la desgracia indiferentemente sobre los buenos y sobre los malos, igual que la lluvia y los rayos del sol. Nosotros, si queremos salvarnos, hemos de aceptar, sin paliativos, este abandono. El camino de Dios pasa por toda la suerte de fracasos que describe Graham Greene y desemboca en la desgracia total, que es como un arrancarnos la vida y el equivalente, más o menos atenuado, de la muerte. Los efectos exteriores de la desgracia —continúa Simone Weil— son, dígase lo que se quiera, malos siempre. Pero si llegados al punto en que no se puede retener el grito: ¡Dios mío!, ¿por qué me has abandonado?, se permanece allí sin cesar de amar, se termina por alcanzar algo que no es ya desgracia, sino, por dentro de la desgracia, beatitud en Dios.

* * *

Nos acercamos ya al final. Hemos considerado, con algún detalle, dos modos bien distintos de religiosidad. Uno, el modo prudente y conciliador, que da su parte bien medida al mundo y no se propone estar ni demasiado lejos ni demasiado cerca de Dios, pero cree estar *con* El. Otro, el modo radical, la "locura de la

Cruz", que no conoce términos medios y pasa de la inmensa lejanía del publicano, del pecador —pecadores y publicanos son todos los protagonistas de Graham Greene— a una actitud religiosa, como la de Simone Weil, de una admirable pureza ascético-mística, a pesar de los muchos reparos que, en rigor, sería menester oponerle.

No se trata, claro está, de que nosotros elijamos, como quien elige una corbata, entre uno y otro modo. Sería poner un remate demasiado frívolo a nuestra contrastación. Decisiones como estas han de brotar del hondón del alma y ser sostenidas no con palabras de quita y pon, no mediante posiciones intelectuales, sino con la vida entera y verdadera. Cada hombre, como cada época, tomará la que sea capaz de soportar. Las épocas y los países revolucionarios —revolución aquí no es sinónimo, naturalmente, de comunismo, ni siquiera de revolución económico-social— propenden a toda suerte de altibajos, también altibajos religiosos: bruscos pasajes de la blasfemia a la mística, del publicanismo a la pasión de Cristo y la sed de crucifixión.

El primer modo de lejanía de Dios es más conforme a los usos del cristiano medio. El segundo, más peligroso, y sobre esta peligrosidad conviene añadir algunas precisiones. A los más avisados entre los lectores, a quienes conozcan con algún detalle esta literatura contemporánea, no les habrá pasado por alto, en el caso de Simone Weil como en toda mística, el riesgo panteísta, también una negativa a aceptar el aspecto visible, hecho carne, de la Iglesia, y, sobre todo, en ella y en todos —muy visiblemente en las novelas del católico Graham Greene— una tendencia a rebajar la naturaleza humana, a favor de la gracia divina. Hoy es frecuente decir, no equivocada, pero sí parcialmente, que el catolicismo gana terreno al protestantismo. Y, en efecto, predominan, con mucho, gracias a Dios, los que se convierten, o por lo menos se acercan, a nuestra religión, al tiempo que pierden fervor y cohesión las confesiones protestantes. Pero lo que no suele verse es que, al mismo tiempo, muchos conversos traen de su antigua religión, y otros, católicos de nacimiento, adquieren por su frecuentación del mundo moderno, una sensibilidad, un *talante religioso* que a los católicos a la vieja usanza puede "oler" a protestante (el propio Graham Greene confiesa al principio de *Journey without maps* que él es católico por persuasión intelectual y quizá menos de sensibilidad); y que, en realidad, el catolicismo que se mueve hoy por el mundo está menos lejos del protestantismo de lo que quizá haya estado nunca, como no sea en los tiempos de Bossuet y Leibniz. Por eso el crítico

protestante Hans Zehrer ha podido escribir en un artículo titulado *Die Hölle Graham Greenes,* lo siguiente :

> "Sería enormemente importante investigar por qué una parte de los intelectuales protestantes se convierten al catolicismo y por qué estos ex protestantes deben llegar a ser un elemento radical dentro de la Iglesia católica. El orden eclesiástico, dogmático y sacramental es incuestionablemente abrazado por ellos hasta llegar a ser más papistas que el Papa. Y, sin embargo, tras la máscara de la conversión, máscara aun para ellos mismos, estos hombres siguen siendo protestantes. Pues están penetrados de dos elementos genuinamente protestantes : el *Deus absconditus* de Lutero y la pregunta radical de la conciencia que, desnuda, sola y enteramente abandonada, es puesta ante Dios... ¿Es que va a introducirse así, por el rodeo de la conversión, una *reformatio* en el catolicismo? Estos conversos huyen ante la libertad y el "no estar a salvo" de la fe evangélica, que no se funda sino en sí misma, para entrar en el orden cerrado del mundo católico, en el que reciben su forma. Pero llevan consigo la conciencia evangélica y el Dios escondido, y ambas fuerzas amenazan con hacer saltar en pedazos, desde dentro, la forma conquistada."

En estas perspicaces palabras se testimonia la percepción de un fenómeno real, pero interpretado desde el lado protestante. No se trata de una *Reforma* del catolicismo, sino, como ya se dijo, de la clausura de su período defensivo y contrarreformador. Pero lo cierto es que, según hemos visto, la actual literatura católica, igual que la llamada "teología nueva" y la filosofía de la existencia, incorporan, según los casos, con más o menos aciertos —sobre sus desaciertos nos ha prevenido muy oportunamente la Encíclica *Humani Generis*—, puntos de vista procedentes de autores protestantes —aun cuando no descubiertos originariamente por ellos— y por eso mismo sospechosos de "menos católicos" que las doctrinas consuetudinariamente recibidas. Sin embargo, debemos guardarnos de pronunciar por nuestra cuenta el *anathema sit,* sobre todo, y éste es el caso que hemos estudiado a lo largo de este libro, cuando no se trata de *dogmas,* sino de *estados de ánimo* : los únicos modos psicológicos, los únicos estados de ánimo en que tal vez, y no por su gusto, sea dado vivir a una buena parte de los hombres de nuestro tiempo.

Hoy, cuando el combate entre las distintas confesiones cristianas es ya un hecho pretérito, un hecho histórico, y el verdadero terreno en que se plantea la lucha religiosa es el de cristianismo o descristianización, se presenta la gran coyuntura para el rescate de

16

experiencias religiosas, cegadas durante mucho tiempo por pacatería ; para la recatolización de toda la realidad religiosa cristiana. Pues la precaución en el admitir no debe hacernos olvidar la precaución en el rechazar ni tampoco la plenitud de nuestra responsabilidad como intelectuales católicos, sobre la cual quisiera escribir, para terminar, unas pocas palabras.

Entre los obreros ilustrados y sus dirigentes suele emplearse la expresión *paternalismo patronal* para disentir de la actitud de aquellos patronos que, movidos por buenos sentimientos, conceden múltiples mejoras y beneficios a sus obreros ; pero se las conceden unilateralmente, graciosamente, *paternalmente*. Pues bien, de la misma manera, nosotros, seglares católicos, debemos disentir de un cierto *paternalismo clerical*, según el cual la tarea del pensamiento religioso correspondería exclusivamente al clero ; paternalismo del que, naturalmente, somos nosotros, con nuestra desidia religioso-intelectual, y no los clérigos, los principales responsables. Pues la verdad es que muy rara vez asumimos nuestra obligación en este plano, la de una preocupación viva, intelectual y activa por la religión. Lo más frecuente es que los laicos dejemos por completo estas cosas en manos de los clérigos, o que, pasándonos a la acera de enfrente, nos dediquemos a la tarea, igualmente negativa, del anticlericalismo.

Ambos extremos son equivocados. Tenemos la obligación de pensar religiosamente, sin que nos paralice el temor a equivocarnos. De hombres es errar, y una pronta, diligente obediencia en retirar lo erróneo, acrecerá, con el mérito de la humildad, el de nuestra buena voluntad. Pero la obediencia, rectamente entendida, es sumisión a la Autoridad eclesiástica, de ninguna manera dejación de nuestro deber de intelectuales católicos ; dejación que la Iglesia ni necesita, ni pide, ni quiere.

INDICE

Págs.

INTRODUCCION

PRIMERA PARTE

SEGUNDA PARTE

TERCERA PARTE

LICENCIAS

NIHIL OBSTAT
RAMON CEÑAL, S. I.
Censor.
Madrid, 28 de abril de 1952.

IMPRIMASE
JOSE MARIA,
Obispo Auxiliar, Vicario General.